

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 28 – سنة 2011

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية
الهاتف : 75.52.00 (37 05)/75.51.24/35/57 (37 05)
البريد الإلكتروني : E-mail : arm @ alacademia.org.ma
فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمد : **ISSN** : 0851 - 1381

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2011

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
أوطو دو هابسْبورغ : النمسا.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزگين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي گروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شْواريس : البرتغال.
كلاوس شواب : سويسرا
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. م. العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.
إيڤ بوليكـــان : فرنسا.
عمر عزمان : المملكة المغربية.
أحمد رمزي : المملكة المغربية.
عابد حسين : الهند.

أندريه أزولاي : المملكة المغربية. الحسين وكّـاك : المملكة المغربية.

صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان. رحمة بورقية : المملكة المغربية.

محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.

الأعضاء المراسلون

ريشارْد ستون : و. م. الأمريكية. شارل سْتوكْتون : و. م. الأمريكية.

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «التِّـــليمَتيك»، (علم التعامل من بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيرد، 2008.

67 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

68 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

69 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

70 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.

71 – «متن المثَل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللّغوي، 2011.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

72 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

73 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

74 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

75 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV – سلسلة «المعاجم» :

76 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

77 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

78 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

79 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

80 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

81 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هــ/1980 إلى 1407/1986).

82 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1408/1988.

83 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

84 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

85 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1410 /1990.

86 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1412/1991.

87 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط، 1414/1993.

88 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1413/1993.

89 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

90 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1417/1997.

91 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1419/1999.

92 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 1421/2000.

93 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

94 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

95 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

96 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

97 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس، مايو 2005.

98 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

99 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

100 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

101 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

102 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

103 – «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2010.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

104 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

105 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

106 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

107 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

108 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

109 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

110 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

111 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

112 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

113 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

114 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

115 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

116 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

117 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

118 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

119 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

120 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

121 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

122 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

123 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

124 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

125 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

126 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

127 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

128 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

129 – «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

130 – «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.

131 – «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400–1431هـ/ 1980–2010م).

132 – «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.

الفهـــرس

بعض القراءات
لظاهرة الأصولية الإسلامية
في هذا العصر

محمد الكتاني

أود بادئ ذي بدء أن أشير إلى أمرين :

- الأول أن ما كتب عن الأصولية الإسلامية، وغيرها من الأصوليات من دراسات وأبحاث أكاديمية ومقالات وحوارات صحافية يتجاوز تعدادها الآلاف في مختلف اللغات[1]. وهو ما يبعث على الاعتقاد بأن الإلمام الشامل بالموضوع في مقاربة محدودة مهما استطالت، إن هو إلا ضرب من الطموح الخادع. ولذلك فإن حديثي لا يعدو أن يكون مجرد لفت النظر إلى تشعب الموضوع وتراكمات القول فيه. مقتصراً على بعض القراءات للظاهرة.

– والأمر الثاني يترتب على الأول وهو التساؤل : هل يحتاج الباحث حقا إلى تقصي جل ما كتب في الموضوع مما قد يستغرق الزمن الطويل، أم أن هذا التراكم ليس سوى تكرار واجترار. وأن على المرء أن يعنى بمذاهب الرأي في تحليلها. ولعل هذا الخيار هو الأكثر واقعية وفائدة.

لقد تداخلت في دراسة ظاهرة الحركات الأصولية الإسلامية شتى التفاسير، وسميت بأكثر من تسمية، وفي مقدمتها «الأصولية»، والتشدد الديني، و«التطرف»، و«الإسلام السياسي»[2]. وإن كان بين هذه المسميات حدود متحركة قابلة للنقاش، ويمكن تصنيف الجهات التي تحدثت عنها في ثلاث على الأقل. أولها الأقلام الخارجية، الأوربية المعنية بالحركات الأصولية بوجه عام، وبالإسلامية بوجه خاص. وهذه تمثل الرؤية الخارجية لـــ «الأصولية الإسلامية». وثانيها الأقلام العربية المتأثرة بالمنظور الغربي، التي تضع الأصولية في خانة كل توجه ديني وإسلامي في مقابل العلمانية والحداثة. والجهة الثالثة الأقلام النقدية الإسلامية، التي تمثل الرؤية الداخلية للأصولية الإسلامية. وفي سياق هذا التفسير أو ذاك تتعدد المنظورات إلى أسباب ظهورها كما سنرى بعد قليل.

والملاحظ أن لفظ الأصولية في اللغة العربية لم يستعمل في هذا العصر إلا تعريباً للفظ الأجنبي Fondamentalism، الذي راج أول الأمر في الإعلام الغربي، والذي يعني، كما ذكر ذلك قاموس أكسفورد، التمسك الصارم بالمضامين «الأرثوذوكسية» التقليدية، وبحرفية النص المقدس (بالنسبة للتوراة والإنجيل). مع التشديد على معاداتها للحداثة والليبرالية[3]. كما أن قاموس لاروس الفرنسي يعرف «الأصولية» بكونها تتمثل في موقف المتدينين، الذين يرفضون تكييف

أي عقيدة مع التطور، أو مع الظروف المتجددة. والقاموسان معا الفرنسي والإنجليزي ينطلقان من تحليل «الأصولية المسيحية»[4].

أما المفكر الفرنسي روجي گارودي فيؤرخ لهذا المفهوم من خلال ظهوره في المعاجم، ويقول : إن كلمة «أصولية» لم تدرج في أي قاموس قبل معجم «روبير الكبير» Le grand Robert. وإذا كان هذا المفهوم قد ارتبط في نشأته بالعالم المسيحي، إلا أنه تطور فيما بعد ليشمل كافة الجماعات الدينية المتشددة المعادية للفكر الليبرالي. ومن هنا تعتبر «الأصولية» ذات معان متعددة وغامضة، فيتسع مفهومها ليشمل المجموعات المحافظة المغالية المتشددة من «اليهود» وسائر العناصر الانفصالية، كجماعة السيخ بالهند، وحركات التاميل في سيرلانكا ومجموعات الهندوس المعادية للحضارة الغربية.

ويبرز گارودي كل الصفات التي تعتبر أساسية في «الأصولية» الدينية بوجه عام. ومنها التعصب والانغلاق، ورفض التطور والأخذ المتشدد بالتراث. ويظل العنف عند الأصوليين مبرِّراً لاعتقادهم بأنهم مسؤولون عن تغيير أفكار الآخرين بأي وسيلة. وبأن ما يؤمنون به هو الحقيقة المطلقة. أما في نظر إيمانويل هيمان Emmanuel Hayman مؤلف كتاب «الأصولية اليهودية» فأهم ما يطبع «الأصولية» هو تقيد الأصوليين «بالنص الديني»، والذي يعتبر مرجع كل معرفة بالحقائق الخالدة، الصالحة لكل زمان ومكان. وأن هذا النص ينطوي على الإجابة المطلوبة على أي سؤال من السؤالات الحاضرة والمستقبلية[5].

وهو يلمح هنا - وهو على حق - إلى أن الدين لا يقوم إلا على المعتقد المطلق. وهو اعتبار «الحقيقة» التي يعبر عنها حقيقة مطلقة لا تقبل الجدل، وقادرة على استيعاب الحياة الإنسانية في الماضي والحاضر والمستقبل. وأن

الدين تام بكل ما يعنيه ذلك من كمال. ولهذا يطلق على هذه النزعة أيضا مصطلح L'intégrisme. وهو مفهوم ظهر من صميم التطرف المسيحي الرافض لأي اجتهاد أو تأويل للنص الديني[6].

فإلى أي حد يمكن القول في ضوء المعطيات بوجود أصولية إسلامية ؟

نرجع إلى بحث المصطلح ونشأته في اللغة العربية :

يدل لفظ «أصل» في اللغة العربية على ما يرتكز عليه البناء أو يستند إليه. وعلى ما يعتبر مصدراً لغيره وأساسا له. وقد نقل هذا المعنى المادي للأساس إلى المعنى المجازي في الاصطلاحين الفلسفي والشرعي. ففي الفلسفة والمنطق يطلق الأصل على ما يثبت به الحكم من غير حاجة إلى غيره وعلى المبدأ الذي لا يحتاج إثباته إلى برهان. وأما في الفقه الإسلامي فيدل لفظ «الأصل» على دليل الحكم ومرجعه من نص القرآن أو الحديث أو حكم الإجماع. ولهذا قالوا : «أصول الفقه» أي مصادر الشريعة الإسلامية، باعتبارها أصولا للأحكام الفرعية، ومرجعا لاستنباط الأحكام المفصلة من مبادئها الكلية. أما لفظ «الأصولي» فقد ورد في الثقافة الإسلامية في عهود متأخرة، للدلالة على المتخصص في علم «أصول الفقه». وقد استعمله الإمام الشاطبي بهذا المعنى في كتابه «الاعتصام». أما الشيعة فيطلقون «الأصولي» على الآخذ بالقياس في مقابل من يأخذ بالخبر من فقهاء الشيعة عن الأئمة المعصومين[7].

ومن مصطلحات الثقافة الإسلامية «أصول الدين». وهو علم يختص بالعقائد الإسلامية الأساسية، المتعلقة بصفات الله الواجبة وكمالاته المطلقة، وبالنبوة، وبالمعاد وبسائر «السمعيات». ويقابل علم «أصول الدين» علم «الفروع».

وهو الفقه بأحكام الشرع. فالذين ينظرون إلى أصول العقيدة ويعتمدون في إثباتها على الاستدلال العقلي والنقلي هم المتخصصون في علم «أصول الدين». وهم الأحرى بأن يقال لهم «أصوليون». والذين يهتمون بتفريع أحكام الشريعة واستنباطها من أدلتها المرجعية، هم الأحرى بأن يقال لهم «فروعيون». غير أن الفقهاء أطلقوا على المتخصصين في أصول الفقه والنظر في أدلته ومناهج الاستنباط منها لفظ «الأصوليون». وهو ما جرى عليه الاستعمال الفقهي الأكاديمي منذ عهد الشاطبي إلى اليوم.

ويمكن أن نستخلص من هذه الملاحظات أن الفكر الإسلامي في العهد القديم لم يستعمل لفظ «الأصول» إلا في أصول المعتقدات، كالإيمان بالله وبالرسالات السماوية وباليوم الآخر، أو في أصول الأدلة المتعلقة بالتشريع الإسلامي التي يمكن الاستنباط منها، وأن القدماء لم يستعملوا قط لفظ «الأصولية» ولا نسبوا إلى علم «أصول الدين» أو علم «أصول الفقه» أيّ مذهب من مذاهب العقيدة أو الشريعة. فلفظ «الأصولية» في الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر مفهوم مستحدث، أو بالأحرى لفظ مترجم، حمل معه المضمون الإيديولوجي الأوربي، وارتبط به في الترويج الإعلامي. وبذلك أخذت الأصولية معنيين من حيث الإطار المرجعي، وهما : المعنى الأصيل والمعنى الدخيل.

أما المعنى الأصيل فيدل على المنهج الذي لا يعتد إلا بالأصول المرجعية لفهم الدين وممارسة شعائره أو إحيائه أو تجديده، انطلاقا من تلك الأصول، معتبراً أن الفروع المتراكمة أصبحت حاجزاً عن أخذ الإسلام من ينابيعه الأولى. ومن هذا المنظور الأصولي تبلورت النزعة الفكرية التي تعتبر أن حقيقة الإسلام الجامعة والمكتملة تتجلى في أصوله، أي في عقائده وقيمه الثابتة، المتمثلة في

القرآن والمبينة في السنة. فهذا ما يعتبر ثابتا وأصلا لا يقبل التغير ولا التطور. وأما فروع الأحكام المؤسسة على تلك الأصول فيمكن الاجتهاد فيها والتعويل في وضعها على مقاصد الشريعة. وأن الإسلام يظل برغم الاجتهاد في الفروع جوهراً قائما وعقيدة ثابتة. وإن كان البعض قد تطرف في اعتماد الأصول الدينية فحصرها في القرآن فقط، وإقصاء السنة النبوية منها، بدعوى ما شابها من انتحال ووضع وكذب[8]. أو اعتماد بعضهم الآخر على الأصلين الكتاب والسنة فقط كما عند «جماعة التكفير والهجرة» في مصر بقيادة مصطفى شكري[9].

وأما المعنى الدخيل للأصولية، المستحدث في هذا العصر فهو الذي يسمى بها حركات التطرف والتشدد في ممارسة الشعائر والعبادات، واعتبار بعض الأحكام الفرعية أحكاماً أصلية، كوجوب التحاء المسلم وتحجُّب المسلمة على الصورة التقليدية القديمة. كما أن من معنى الأصولية الدخيلة الحركة القائلة بأسلمة الحكم السياسي، وتطبيق الشريعة ووجوب تقويض الأنظمة العلمانية.

وفي ضوء التفرقة بين المعنيين الأصيل والدخيل ذهب أحد المفكرين المصريين إلى حصر الحركة الأصولية الإسلامية في نمطين : أولهما الأصولية العقلية أو الروحية. والثاني الأصولية الحركية أو السياسية. فالأصولية الأولى هي التيار الذي يستهدف العودة إلى فهم الإسلام من أصوله المرجعية، مع الانفتاح على الاجتهاد فيما سكت عنه الشرع دون غلو ولا إفراط. وأما الأصولية الثانية الحركية فهدفها استرجاع سلطة الشريعة على المجتمع بيد طائفة معينة، دون اهتمام بتجديد العقيدة أو تحرير العقل من الخرافة. ومن هذا المنطلق فإنها تجعل من الدين والشريعة حزباً يمتلك الحقيقة وحده ويكفر من عداه[10].

وهذا هو المنحى الذي عبر عنه الشيخ عبد السلام ياسين في المغرب، حيث انتقد الفقهاء الذين لم يعنوا إلا بالجانب الأخلاقي للمجتمع. فلم يكن لديهم أي مشروع للتغيير، في حين أن الأمر يتطلب الربط بين ما هو أخلاقي وما هو اقتصادي وسياسي، إذ على العلماء أن يستعملوا جميع الآليات السياسية المعاصرة لاسترجاع «الإسلام» بمعناه الشامل، أي الإسلام الحاكم المهيمن على مجتمعه[11]. وهذا ما تجتمع حوله معظم الأصوليات في العالم الإسلامي، فتجعل في مقدمة مشروعاتها تقويض الأنظمة السياسية في بلدانها سواء كانت يسارية أو ليبرالية أو استبدادية. وذلك بتفعيل فريضة «الجهاد».

وإذا ما اعتمدنا كتاب «الأصولية في العالم العربي» للباحث الأمريكي ديكميجيان وجدنا حركاتها تناهز المئة حركة معروفة بأسمائها وقياداتها ومذاهبها. وأن نحو 75 % منها يأخذون بالتوجه الثوري، أي بالعنف باسم «الجهاد»، وأن بعضها يأخذ بتكفير الغير واعتزال المجتمع. وأن قيادتها انبثقت من هوامش المجتمع، بعد إحساسها بالغربة، وحب التعويض عن الحرمان والإحباط، وأن من الملامح العامة لهذه القيادات النزعة الصوفية لعدد منها، بحيث تحولت بعد تجارب روحية إلى توجهات حركية[12].

ويجب أن نذكر في هذا السياق بكون الأصولية بهذا المعنى لا تتطابق وروح الإسلام وسماحته ووسطيته. فأصول الإسلام تنبذ التطرف والغلو في الدين. وتعتمد الوسطية والاعتدال. قال تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾. وقال النبي ﷺ : «إياكم والغلوّ في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»[13]. وهذا الحديث ينظر إلى أصل من أصول الدعوة القرآنية، وهو قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾[14]. وقال تعالى :

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الحَقِّ﴾[15]. غير أن نفي الغلو لا يعني نفي الالتزام، بالشريعة وقيمها. فالمسلم الملتزم بدينه لا يعد متطرفا ولا مغاليا لمجرد أنه يتقيد بأحكام دينه. وإن اعتبره الرجل الأوروبي متعصبا أو متطرفا. ولذلك نلاحظ أن المتحدثين عن «الأصولية» بالنسبة للمجتمعات الإسلامية من الأوروبيين ومن تأثر بهم في التفكير، يخلطون خلطا شنيعا في هذا المجال.

وهناك مفكرون وباحثون أوربيون فضلوا أن يطلقوا على الأصولية في البلاد الإسلامية تسمية «الإسلام السياسي» Islamisme باعتبار أن مضمون الأصولية يرتكز على مبدأ أن الإسلام هو دين ودولة. وأنه لابد من الانطلاق لبناء مجتمع إسلامي في ظل دولة الخلافة أو الإمامة أو إمارة المؤمنين. وفي ضوء هذا التحديد يمكن إدراك الفرق بين لفظي «المسلم» و«الإسلامي» في التداول الإعلامي. فالمسلم هو المنتمي للإسلام عقيدة وسلوكا بصورة عادية. والإسلامي هو المنتمي إلى حركة الإسلام السياسي. وإن كان البعض يرفض هذا التمييز مثل عباس مدني في الجزائر[16].

والواقع أنه من الصعب الوصول إلى رؤية واحدة حول تحديد «الأصولية الإسلامية»، تجتمع فيها كل توجهاتها وأطيافها. ولا سيما والكثير منها لا يتوفر على أي تنظير أو رؤية معمقة. وإن كان الباحث المغربي محمد ضريف نص بعد دراسة موسعة في الموضوع على أن الجماعات الإسلامية تتميز بثلاث خاصيات وهي :

1. أنها تولي الأهمية الأولى للاستيلاء على السلطة بكيفية مباشرة أو غير مباشرة.

2. أنها ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية. كما ترفض المفهوم القومي والوطني للأمة.

3. أنها تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية، أي المزاوجة بين التنظير والتنظيم[18]. لكن الباحث لم يجعل من ضمن هذه الخاصيات العنف أو «الجهاد» أو الإرهاب. فلندع مناقشة ذلك. ولننظر في العوامل التي أفرزت الحركة الأصولية في ضوء القراءات المتعددة لها، بادئين بالقراءات الأوربية.

تنطلق الباحثة كارين آرمسترونغ في كتابها «معارك في سبيل الإله»[19] من اعتبار كون ظاهرة الدين ترتكز بالأساس على منطق الروح، الذي تجسده الأديان السماوية، والذي يضفي على الوجود الإنساني أهمية خاصة داخل العالم، ويعطيه امتداداً وجوديا فيما وراء المادة، ومن كون هذا المنطق قد اصطدم في العصر الحديث بالفلسفة والعلم، المنطق العقلاني البراجماتي والعلمي، الذي غدا يتحكم في حياتنا اليوم. فإنسان العصر الحديث أصبح يقصي منطق الروح من حياته لصالح منطق العقل، الذي حقق له مكاسب مادية باهرة.

لذلك نشأت الحركات الأصولية بمختلف نزعاتها في الأديان السماوية، كرد فعل ضد الحداثة، التي اعتبرها المؤمنون في هذه الأديان تهدد معتقداتهم، وتلغي منطق الروح، وذلك عبر تصادمات تاريخية عنيفة، سواء فيما بينها وبين حركة التحديث من جهة، أو فيما بين بعضها البعض من تعصب وعداء من جهة أخرى.

وإذا بدأنا من تصادم الأديان في فجر العصر الحديث فسنلاحظ أنه عندما فتح العثمانيون عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، في منتصف القرن الخامس عشر

سنة 1452، شعر العالم المسيحي بخطر الإسلام الزاحف على أوربا الشرقية. وهو ما أمدّ شعوبها بالمزيد من إلهاب المشاعر ضد الإسلام والمسلمين. ولم تمض أربعة عقود بعد هذا الحدث حتى قام الملك فرديناند والملكة إيزابيلا بعد زواج كاثوليكي بينهما، استهدف توحيد مملكتي قشتالة وأراگون، بالقضاء على مملكة غرناطة الإسلامية في الأندلس، وطرد المسلمين من آخر معاقلهم في الجزيرة الإيبرية. وذلك في نهاية نفس القرن سنة 1492. وحل باليهود الذين كانوا في الأندلس الإسلامية يومئذ نفس مصير المسلمين، فخيّروا بين التعميد وبين الترحيل. فرحل منهم نحو الخمسين ألفاً إلى الإمبراطورية العثمانية. لكن هذا لم يخفف من شعورهم بأنهم دخلوا في طور جديد من الشتات والمنفى. وبذلك اتسعت الهوة بين الأديان الثلاثة، وأصبح الهدف الاستراتيجي للدول النصرانية في الغرب هو تطويق العالم الإسلامي أولا، ثم الهيمنة عليه في الأخير.

وفي نفس الوقت انطلقت النهضة الأوربية في القرن السادس عشر على أسس جديدة، مكنتها من أسباب القوة والهيمنة والتوسع عبر الشرق والغرب. (أي اكتشاف القارة الأميريكية). ومنذ ذلك الحين أخذت الحياة العقلية والدينية في الغرب تعرف متغيرات جذرية. وفي مقدمتها زعزعة سلطان الكنيسة، واكتشاف أن ما كانت تعتمده من معتقدات هو مجرد أوهام وخرافات، تتناقض مع صحوة العقل الأوربي. واعتقد العلمانيون الذين أمسكوا بمقاليد السلطة بعد إقصاء الكنيسة، وتحكموا في أجهزة الإعلام، أنه لم يبق للدين أي دور في تشكيل الحياة الاجتماعية والسياسية في أوربا، بعد الثورات العلمية والصناعية والفكرية المعبر عنها بالحداثة.

وبما أن ردود الفعل الدينية لدى اليهود والنصارى كانت تتنامى بفعل مقاومة حركة التحديث، التي جعلت العقل الأوربي يدير ظهره نهائيا لكل عقيدة

دينية، فإنه كان من الطبيعي أن يعود هؤلاء إلى أصولهم «الكتابية». ويشكلوا تنظيمات منغلقة على ذاتها، عاملة على هدم كل ما يخالفها.

أما اليهود فركزت طوائف «الأصولية» عندهم على عقيدة الخلاص سواءِ منهم «القبّالية» الذين مثلوا رد الفعل ضد طرد اليهود من الأندلس[20] أو «المشيحانية» المعتقدة بأن المسيح المخلص سيحكم العالم ألف سنة من العدل والسلام على كل أرجاء الأرض[21].

وفي ذات الوقت أخذت النزعات «القومية» أو «الوطنية» تشكل الخريطة السياسية لأوربا، ولا سيما في القرن التاسع عشر. فكان اليهود المتواجدون في الشرق والغرب يدركون أن تنامي النزعة القومية، ولا سيما منها المعادية للسامية تنذرهم بأوخم العواقب، وأنه لا وطن لهم. فتأجج شعورهم «بالهوية»، التي يجسدها الدين في نظرهم، والذي يجب أن يستعاد بكل أصولياته. وكان من مضامين هذه الأصولية الإيمان بأرض الميعاد : فلسطين، لأن المعتقد الأسطوري لليهودية لم يكن يفصل بين هذه الأرض وبين حقيقتي «الرب» و«التوراة». بمعنى أن الأرض كانت عنصراً أساسياً في الهوية اليهودية. ولذلك رفع اليهود شعار (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، متجاهلين حقائق التاريخ الإسلامي والعربي لفلسطين لأكثر من ألف عام[22]. ولم يقنع اليهود بإقامة دولة إسرائيل في منتصف القرن المنصرم، وفرض كيانها وتجمع شتاتها على حساب تشريد الفلسطينيين العرب أصحاب الأرض، وإنما ذهبوا أبعد من ذلك فاعتبروا إقامة الدولة الإسرائيلية العلمانية هو بمثابة تذويب لكيانهم في تاريخ معاصر وحداثي لا مكان فيه للهويات الدينية[23].

فقاموا في الولايات المتحدة وغيرها بتأسيس ياشيفات أو أكاديميات تلمودية ومجامع دينية، تخص الرجال دون النساء، وتقتصر على دراسة التوراة، وتعتبر أن أي دراسة حديثة إنما تبعد اليهودي عن علاقته بالرب، وتجعله يفقد هويته ويذيبها في ثقافة الأغيار.

وبالنسبة للمسيحيين فإن «الأصولية» وجدت المناخ المناسب في الولايات المتحدة، على يد البروتيستانت، عقب الحرب العالمية الثانية. والملاحظ أن الأصولية اليهودية اخترقت الأصولية البروتستانتية المسيحية في أمريكا، مشكلة ما يعرف بالمسيحية الصهيونية christian Zionism. وهذه ليست سوى ما يعرف بالبروتستانتية الإنجيلية Protestant Evangelical، التي يتجاوز أعضاؤها اليوم المئة مليون في كل قارات العالم. وهي أكبر حركة مدعمة لإسرائيل في أمريكا خاصة، وفي أوربا بصفة عامة. ولها نحو المئة محطة تلفزيونية بالإضافة إلى أكثر من ألف محطة إذاعية. وأن البيت الأبيض عرف أكثر من رئيس للولايات المتحدة الأمريكية متشبع بهذه العقيدة[24]. وقد اتبعت بعض حركاتها نفس المسار الأصولي اليهودي، باعتزال أجهزة الدولة العلمانية، وبتأسيس التنظيمات المنغلقة، واختراق الجامعات. حتى غدت الكليات الجامعية الأصولية في الولايات المتحدة تعد بالعشرات في مواجهة الكليات العلمانية.

وأما المسلمون، فكانوا حسب قراءة الباحثة كارين آرمسترنغ أبطأ في تشكيل الأصولية المضادة للحداثة. لأن سيرورة التحديث لم تصطدم مع الثقافة الإسلامية بصورة عنيفة إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولا سيما حين نعلم أن المصلحين المسلمين الرواد عمدوا في البداية إلى التوفيق بين الإسلام وبين المدنية الحديثة، إيمانا منهم بالقواسم المشتركة بينهما. غير أن تطور الحياة

السياسية في اتجاه ترسيخ الدولة القومية العلمانية، إلى جانب تردي الأوضاع الاجتماعية أشعرا جماهير المسلمين في كل بلد إسلامي بأن التحديث المفروض عليهم ليس سوى منهج لإقصاء الإسلام من كل ميادين الحياة التي يحيونها. وأن التخلف والفقر والتبعية لا تبرح مكانها، سواء في ظل الأنظمة الليبرالية، أو في ظل الأنظمة الاشتراكية الماركسية.

أما حسب قراءة هرير دكمجيان R. Hrair Dekmejian، مؤلف كتاب «الأصولية في العالم الإسلامي»[25]، وهو باحث متخصص في العلوم السياسية وفي شؤون الشرق الأوسط، فيحدد في مدخل دراسته الثنائيات الجدلية التي تحكمت في أزمة العالم الإسلامي في هذا العصر كالتحديث والمحافظة والثيوقراطية والعلمانية والإسلام الرسمي والإسلام الأصولي، ليتخلص إلى استعراض الأزمات التي انبثقت عنها، وأفرزت ردود الفعل الأصولية المعروفة. فالحركة الأصولية الإسلامية في نظر الباحث الأمريكي تمثل نمطا دوريا في تاريخ المسلمين، من خلال جدلية الخمول والانبعاث. فمنذ البداية ظهرت «أصولية» الخوارج بفعل أزمة الخلافة في عهد الراشدين، ثم توالت التيارات الأصولية بعد ذلك، كثورة الزط والقرامطة، كرد فعل لكل أزمة اجتماعية. فالأصولية في العالم الإسلامي الحديث تخضع في نظر الباحث الأمريكي لنفس التعليل الاجتماعي والسياسي بوضوح، وتستهدف إرجاع الإسلام إلى حضوره السياسي والشرعي والحضاري، طبقا لرسالته العالمية[26].

أما الأقلام العربية التي حاولت تحليل الأصولية الإسلامية من الداخل، سواء بنزعة حداثية أو بنزعة إسلامية فأكثر من أن يقف المرء عليها في وقت محدود. لذلك نجتزئ ببعضها. فمن الكتابات التي اعتمدت التفسير الديني الاجتماعي

بالأساس، مقالة الأستاذ هاشم صالح الكاتب بجريدة الشرق الأوسط الذي يرى أن الأصولية هي نظام عقدي منغلق، يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. وهكذا كانت الكاثوليكية تعتقد في نفسها، في القرون الوسطى، معلنة شعار أن «لا خلاص» للإنسان إلا فيها، لأنها الفرقة الناجية وحدها بين المسيحيات كلها، فضلا عن بقية الأديان، وأن على عاتقها استئصال المخالفين لها.

ويلاحظ أن هذه الأصولية أعطت ثمارها المريرة تحت تأثير «الفقر» الذي كان يهيمن على الجماهير. ففي أحضان هذا الفقر ظهرت الأصولية المسيحية الجنسينية المتشددة بفرنسا، خلال القرن السابع عشر. وبعد أن يحلل هذه الأصولية يقارن بينها وبين الأصولية الإسلامية التي تماثل في رأيه الأصولية المسيحية من حيث الشروط الاجتماعية التي أفرزت كلا منهما[27].

ومن الكتابات المعتمدة للتفسير الاجتماعي السياسي في مجاله العالمي ما كتبه الأستاذ بشارة خضر، مدير مركز الدراسات والأبحاث حول العالم العربي المعاصر بالجامعة الكاثوليكية بمدينة لوفان، فبعد أن يتساءل عن سبب اعتناق الشباب العربي للأصولية «الجهادية»، هل يرجع إلى الفقر والتهميش وانسداد الأفق أمامه ؟ أم لكون الإسلام يحفز على العنف ويبرر رفض الآخر ؟ يجيب بأن الواقع الذي تعانيه المجتمعات العربية والإسلامية غارق في الحيرة والتيه. ويفسر ذلك على النحو التالي : تعيش المجتمعات العربية حالتي حيرة عميقة. علامتها أنها تخاف من كل شيء، فالعولمة تراها كما لو كانت تهديداً. وأمريكا تهينها، وأوربا تشيح عنها بوجهها، بالرغم من خطاب الشراكة والجوار. والعرب يشعرون بأن الآخر يحتقرهم، وأنهم ليسوا بالفاعلين، ويعون بأن زعماءهم مهتمون أكثر بالحفاظ على كراسيهم على حساب سعادة شعوبهم. وبأن 385

مليون عربي ليس لهم وزن مهم في الجيوبولتيك العالمي، وأنهم عاجزون عن مواجهة التحدي الصهيوني، وعن المناورات الساعية إلى تفتيت وجودهم. فكل هذه الأمور خلقت مناخا مواتيا لنمو شعور الانقسام. وبناء على هذا التفسير الاجتماعي والسياسي لظاهرة العنف يرى أن تغيير هذا الواقع بات أمراً ضرورياً. وأنه لابد من مشروع يبعث الأمل والثقة في المجتمعات الإسلامية، يقوم على العناصر التالية :

1. ديمقراطية تحمي الأكثر فقراً وتهميشاً، كما تحمي الفئات المستضعفة والنساء والمعزولين في البوادي والأقليات العرقية والعقدية، ديمقراطية تقوم على التناوب السياسي وتبادل السلط وتجديد النخب.

2. نظام علماني يبقى فيه الدين والسياسة منفصلين بحيث يتحرك كل منهما في مجاله الخاص.

3. دمج إقليمي يخلق الفضاء المناسب للتضامن الفعلي بين العرب والهويات الجماعية الأخرى.

4. ثقافة تجمع بين الأصالة والانفتاح على العالمية[28].

وأما الكتابات التي انطلقت من الرؤية الداخلية، مع الانتماء الإسلامي الملتزم، فنذكر منها مقالة الأستاذ هاني فحص، أحد المفكرين الإيرانيين الذي يحلل «الأصولية الإسلامية» من منطق إشاعة الغرب لهذا المفهوم، وإطلاقها على الإسلام السياسي، ويقول : إن مشروع الدولة الإسلامية، بمعنى دولة تحكيم الشريعة لم يغب عن وعي المسلمين في أي مرحلة، من تاريخهم، إلا أنه بعد سقوط الخلافة العثمانية، وظهور الدول الوطنية القطرية، ذات النزعة

الليبرالية والحداثية، أصبح مشروع الدولة الإسلامية من اختصاص المعارضة الإسلامية للأنظمة العلمانية القائمة. وكانت الحركات المسماة أصولية في العالم الإسلامي هي التي سعت إلى تجسيد التطلع إلى إقامة نظام إسلامي، ونقله من مجرد الطموح إلى الفعل السياسي. لأن المسلم الملتزم لا يفصل بين الالتزام الشخصي بالممارسة الإسلامية وبين تدبير الشأن العام. وإذا لم يتحقق ذلك فإن مصير الشريعة الإسلامية بكل مدوناتها وتراثها الضخم والذي يعطي الحياة أبعادها الدينية يصبح عديم الجدوى. ولا معنى حينئذ لقيام أي مؤسسة أكاديمية بدراسة الفقه الإسلامي وتنميته والاجتهاد فيه. على نحو ما يجري في جامعة الأزهر أو جامعة القرويين أو الزيتونة أو النجف وغيرها من الجامعات الإسلامية.

إن إطلاق «الأصولية» ببعدها المتطرف على المشروع الإسلامي في نظر المفكر الإيراني هو من التعميم الخاطئ، لأنه يشمل حينئذ كل الحركات الإسلامية؛ المتطرف منها والمعتدل والعقلاني والجامد، والسلفي والتقدمي، وتحميل هذه الحركات كلها مسؤوليات الإرهاب، واتهامها بالتخلف القروسطوي في آلياتها وأفكارها هو مجرد حملة تضليلية مكشوفة، يجب تحذير الفكر الإسلامي المعاصر من الوقوع في كمينها. وهو يؤكد في هذا السياق، أنه لكي نبرئ الإسلام من التطرف والإرهاب فلابد من توجيه الصحوة الإسلامية الراهنة لتسلك مناهج التطوير والتغيير بالمنهج العقلاني، والآليات الديمقراطية والتربوية الناجعة. ولن يتم ذلك إلا بالرجوع إلى «الأصول الإسلامية»، وتنقيتها مما شابها من تحريفات وجمود. فالخطاب الإسلامي اليوم يجب أن يكتسب مصداقيته وواقعيته من ينابيعه الإيمانية من جهة، ومقتضيات المعاصرة والإسهام الحضاري من جهة أخرى. وهذه هي الأصولية بالمعنى الأصيل[29] لا بالمعنى الدخيل.

ويرى مفكر آخر وهو الأستاذ موصللي في كتابه «قراءة تأسيسية في الخطاب الأصولي» أن الظاهرة العامة التي طبعت التحولات السياسية الكبرى في حياة عالمنا الإسلامي لم تختلف في العمق بين قطر وقطر من أقطار الإسلام. فقد تولت النخب الحاكمة بعد الاستقلال عملية تحديث مجتمعاتها على غرار النمط الاستعماري، مقصية من مجال عملها السياسي والاجتماعي القيم الإسلامية، باعتبارها تتعارض مع عملية التحديث والتنمية، ولا تقدم مشروعا قابلا للتطبيق في إنشاء الدولة الوطنية.

وقامت هذه النخب بتطبيق عشوائي وجزافي لمعايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن. ضاربة بعرض الحائط الأسس المعيارية والنظم الشرعية والقيم الروحية للإسلام، وهو ما أدى إلى تصدع الكيانات الاجتماعية، التي كان الدين قواما عاما لحياتها، وإلى ظهور ازدواجية عميقة في حياة المسلمين، أربكت كل المقاربات الإصلاحية. وجاءت الهزائم الثقيلة التي مني بها المسلمون مع إسرائيل، وخاصة سنة 1948 و1967 لتعمق الإيمان لدى الشعوب العربية بفشل الأنظمة القومية الليبرالية واليسارية جميعها، في إخراج الأمة من التخلف والضعف والتبعية للغرب.

وأصبح العالم الإسلامي بامتياز بيئة للأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية. فهناك أزمة الشرعية، وأزمة الفساد والقهر في ظل حكم النخبة، وأزمة صراع الطبقات واتساع هوة الفقر، وهناك أزمة الهوية، والتمزق الثقافي[30]. وهذا ما كان يراكم مشاعر الإحباط عقب كل هزة عنيفة من الهزات التي عرفتها الشعوب الإسلامية. وتلكم كانت الشروط الأكثر ملاءمة لنمو المعارضة والاحتجاج، بل لانبثاق أي ثورة تقودها الزعامة التي تخاطب الجماهير باسم

«الإسلام». وتصور له أنه لا سبيل إلى الخروج من أزماته إلا بالرجوع إلى «الإسلام السلفي»، وبأنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الرجوع إلا «بالجهاد».

ويرجع المفكر المصري حسن حنفي «الأصولية الإسلامية» المعاصرة إلى عاملين أولهما عدوانية الغرب التاريخية والتقليدية على الإسلام وتحيزه لإسرائيل، وإلى اعتداده بقطبية حضارته العالمية، واستفزازه للشعوب الإسلامية، بصفة منتظمة، وفي كل السياسات التي ينتهجها مع الدول الإسلامية، (وصور هذا الاستفزاز نفسها مدروسة وتأتي في أوقات محسوبة). وثانيهما فشل سياسة التحديث والأنظمة السياسية العلمانية من قومية عربية ويسار اشتراكي، في إخراج الشعوب المسلمة من التخلف، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية. ومواجهة هذه الأنظمة للتيار الإسلامي بالقمع والإرهاب. فكان رد الفعل، بقدر هذا الضغط، وذلك بإعلان بعض هذه الأصوليات عن تكفير المجتمع. والمناداة بأن الحاكمية لله، وبأن الإسلام هو الحل. وهو يشير هنا إلى الأصوليات الكبرى التي نظّر لها كل من سيد قطب والمودودي. وبذلك انتهت العلاقة بين الأنظمة السياسية القائمة وبين الحركات الإسلامية إلى الطريق المسدود. فالحركة الإسلامية تسيطر على الدولة من أسفل، والحكم يسيطر على الدولة من أعلى. وكل منهما يصارع الآخر وينتظر لمن تكون له الغلبة.

ولكن الأستاذ حنفي لا يخفي أن نزعة التعصب للمذهب الديني، وأُحادية التصور للحقيقة، الذي يرفض التعددية والحوار هو من مخلفات التراث، التي تأسست في ضوء حديث «الفرقة الناجية» الذي يروى عن الرسول ﷺ، وهو قوله «تفرقت اليهود والنصارى اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة. كلها في النار إلا واحدة»[31]. فهذا الحديث ما يزال منذ ألف عام

يرسخ الاعتقاد بأن «الحقيقة» لا يمتلكها إلا مذهب واحد، وأنه لا جدوى من الحوار أو الاختلاف حولها.

وفي مقالة عن «الأصولية» محاولة للفهم والتفسير للأستاذ معتز الخطيب من سورية يلخص خصائصها في ثلاثة عناصر، وهي «الشمولية»، و«النصية»، و«الانحياز المطلق». وبعد توضيحه لهذه الخصائص يشير إلى أن الإسلام لا تنطبق عليه هذه المواصفات، لأنه دين يسمح بالتفكير العقلاني، وأخذ الواقع المتجدد بعين الاعتبار. وأن علومه الشرعية ستظل مفتوحة في حوار مع الواقع التاريخي. حتى إن نصوصه نفسها تخضع للاجتهاد في التأويل. ولذلك يعد القول بأن الإسلام هو ذو طبيعة «أصولية»، يمثل خطأ في التفكير، وتبسيطا مخلا بالمنظومة القائمة على جدلية الفكر مع الواقع.

وهو يفسر «الأصولية الإسلامية» في الوقت الحاضر بردود الفعل ضد أطماع الغرب الهيمنية العدوانية، وبسياسة القمع التي انتهجتها الدولة الوطنية ضد أي اتجاه إسلامي، وليس توقيت ظهور هذه الأصولية في منتصف القرن الماضي إلا دليلا على ذلك. ملمحاً إلى نزوع جماعة «الإخوان المسلمون» إلى العنف المسلح والتكفير للمجتمع، عقب قيام دولة إسرائيل، وانحياز الغرب لها وتشريد الشعب الفلسطيني، ودخول الأمة العربية كلها في صراع غير متكافئ مع إسرائيل والولايات المتحدة. وما وقع لهذه الجماعة على يد النظام الناصري من قمع وفتك ومطاردة.

فالأصولية الإسلامية المتطرفة الآخذة بالعنف المسلح لم تكن نتيجة فهم منغلق للإسلام. وإن كان ذلك من مظاهرها بقدر ما هي نتيجة للإحباط الناشئ

عن فشل مشاريع التنمية الاجتماعية، والسخط على الحكومات المسؤولة عن تعثر هذه المشاريع، وعن حرمان الشعوب من المشاركة في القرارات المصيرية، وعن النظام العالمي الظالم، الذي تتحكم فيه القوى الغربية، تكريساً لمصالحها، وما نتج عن ذلك من تبعية اقتصادية وتهديد للهوية. ومن الطبيعي أن يتحول هذا الإحباط إلى احتجاج ومعارضة عنيفة، وجدت في «الدين» الطاقة المحركة، والمرجعية المثلى.

ويؤكد الكاتب أن خيبة الأمل المريرة التي تعانيها الشعوب الإسلامية لاتتوجه بالأساس إلى التحديث في حد ذاته وإنما إلى بعض تجلياته التي لم تجلب لهم إلا الضرر والضياع وتهديد الهوية، في ظل العولمة الشرسة(33).

أما الشيخ محمد حسن فضل الله، وهو أبرز المرجعيات الشيعية في لبنان فهو يؤكد نفس التحليل بطريقته، فقد اعتبر في كتابه «الحركة الإسلامية هموم وقضايا»(34) أن اسم الأصولية اسم دخيل، ورد من الفكر الأوربي، إلحاقاً للحركة الإسلامية بالأصوليات اليهودية والمسيحية وغيرها، التي اتخذت من العنف والإرهاب أسلوبا لفرض حضورها في الساحة العامة، ولتغيير الواقع القائم.

أما ظهور الأصولية الإسلامية بالذات، فيعزوه إلى حال المصادرة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في ظل حكوماتها. وأنه تجاه حالات الإحباط والأزمات الخانقة لابد من أن يتنامى الوعي بانهيار الشرعية المتمثلة في المؤسسة الحاكمة، وأن يتوجه الناس إلى الحلم بشرعية جديدة. وأن تجد النخبة الإسلامية الفرصة مواتية لإعلان أن العنف وسيلة التغيير الوحيدة، بغض النظر عن ابتعاد هذه الحركية عن فقه الإسلام كما هو في رحابته الإنسانية. ولذلك ظل هذا المفكر

يرفض ما يسمى الأصولية الإسلامية، ويدعو إلى عدم الأخذ بهذا المفهوم الغربي للواقع الإسلامي.

فالإسلام ليس أصولياً بالمفهوم الغربي لأن «الأصولية» في ضوء هذا المفهوم تقوم على عنصرين. الأول إلغاء الآخر، والثاني اعتبار العنف الوسيلة الوحيدة للعمل. مع العلم أن القرآن لم يلغ الآخر، وإنما دعاه للحوار. ولم يدع إلى العنف لأنه قال «ادفع بالتي هي أحسن» ولأن الجهاد لم يفرض إلا لمواجهة عنف الآخر، حينما يصادر حريتنا. بمعنى أنه مقاومة وليس اعتداء على الإطلاق[35].

بعد تقديم هذه الأمثلة من القراءات الخارجية والداخلية للأصولية الإسلامية نستخلص منها الملاحظات الأساسية التالية :

1. إنه من الضروري منهجيا تجنب الكلام عن «الأصولية» بصفة عامة. بالنسبة لجميع البيئات والبلدان الإسلامية، وكأنها حركة واحدة. لأن لكل منها ظروفا خاصة ومكونات تتجاوز العقيدة الدينية، وتعود إلى طبيعة التكوين الاجتماعي والموروث الثقافي، والنمط الاقتصادي. فالمجتمع الأفغاني، ليس هو المجتمع المصري، وهذا الأخير ليس هو المجتمع السعودي أو الجزائري أو المغربي. فالمجتمعات الإسلامية متعددة، بحسب خصوصياتها، لا يقل الفرق فيما بينها -ولو أنها تشترك في الإسلام- عن الفرق بين مجتمعات الشرق والغرب، والحديث عن أصولية إسلامية مشتركة بينها ليس سوى تبسيط مخل بالموضوع، أو اكتفاء بالقاسم المشترك فيما بينها جميعا وهو توظيف الإسلام من أجل رفض الواقع والتحرك نحو تغييره[36].

2. إن الأصولية الإسلامية كحركة إحياء وتجديد للدين الإسلامي بالرجوع إلى القرآن والحديث وإعمال الاجتهاد هي حركة دورية في تاريخ الإسلام. ولها مشروعيتها من حديث النبي ﷺ حول تجديد الدين على رؤوس المئين. وأن هذه الحركة هي التي جسدتها محاولات التجديد والإصلاح التي قام بها من كانوا يسمون أنفسهم «سلفيين» بالمعنى الإيجابي للسلفية، ابتداء من أعلام مدرسة المنار ومن كان على رأيهم من علماء المغرب ومفكريه الذين جمعوا بين السلفية والنضال الوطني السياسي ضد الاستعمار.

3. إن الأصولية الإسلامية بحسب المعنى الذي روجه الغربيون، لا تعني سوى مفهوم «الإسلام السياسي». فكأن الأصولية عند هؤلاء لا تتجه إلا لتقويض العلمانية، القائلة بفصل الدين عن الدولة، أي القول بإسلامية الحكم. ومفهوم الأصولية الإسلامية بهذا المعنى دخيل، ومنقول عن الفكر الغربي في تحليله لكل الحركات الدينية المتطرفة، قياسا لتلك على هذه، لوجود مواطن التشابه فيما بينها، وفي مقدمتها الانغلاق ضد الحضارة الغربية. والرفض للحداثة.

4. إن «الأصولية الإسلامية» لم تقتصر عواملها على الموقف الديني الرافض لقيم الحداثة والعلمانية، وإنما كانت وراءها عوامل اجتماعية وسياسية. فقد تكونت في رحم الأزمات السياسية والاجتماعية، التي غذّت الإحباط المزمن، مما تعانيه الشعوب الإسلامية، من مصادرة لحرياتها وخنق احتجاجاتها ورفضها، ووقوع الغالبية العظمى فيها تحت سقف الفقر والتهميش، وغياب الديمقراطية. وتعامل أنظمة الحكم معها بكل عنف وبطش.

5. إن ركوب العنف والإرهاب ليس من منهج الإسلام ولا منطقه في الإصلاح. وإنما كان عند بعض الأصوليات بمثابة رد فعل ضد انحياز الغرب لإسرائيل، وإمعانه في إذلال المسلمين ووقوفه العلني وراء حملات تشويه

الإسلام. ورد فعل أيضا ضد عنف الدولة الوطنية وتجاهلها لمشروعية إسهام الحركات الإسلامية في تشكيل الخريطة السياسية في بلدانها.

6. إن التجربة التاريخية للأصولية الإسلامية في هذا العصر، وعلى امتداد نصف القرن المنصرم. انطلقت من معتقدات حصرت فهم الإسلام داخلها، وقيّدت صورته بشكليات زائفة، وجعلت منه حزبا واحداً قائما على نفي التعددية والاختلاف. وهو ما يجافي طبيعة الإسلام. ولذلك عجزت عن تحقيق التغيير السياسي والاجتماعي الذي كانت تتوخاه، لأنها رفضت التطور ولم تأخذ بسنة الحياة في التفاعل مع التاريخ المتغير. بل يمكن القول إنها لم تتميز إلا بالعنف والتكفير، لمن ليس على مذهبها. وهو ما جعلها لا تجد مجالا للتأثير إلا في الأوساط الاجتماعية الغارقة في الأمية أو في الفقر أو في الإحباط وانسداد الأفق أمام شبابها. وأنها بحكم طبيعتها الإقصائية والاستفزازية ظلت تعطي لأعدائها في الداخل والخارج مبررات شن الحرب ضدها للقضاء عليه، أو الأخذ بخناقها على الأقل، ولا سيما حين جعلت من الإرهاب الأعمى مرادفا لمفهوم «الجهاد الإسلامي».

وباختصار فإن «الأصولية الإسلامية» لا تخرج في نظرنا عن اتجاهين رئيسيين :

1. الأصولية بالمفهوم «الأصيل» التي من معانيها الرجوع إلى أصول الإسلام، والاجتهاد في فهم هذه الأصول، على ضوء مستجدات العصر، بهدف الإصلاح والتجديد للعقيدة، وتنقية السلوك ممّا يتنافى مع الإسلام في جوهره.

2. الأصولية بالمفهوم «الدخيل» التي من معانيها المطالبة بأسلمة المجتمع ورفض العلمانية والحداثة والقيم الغربية، والقيام بتنظيمات حركية مستغلة الأوضاع المزرية للفئات الاجتماعية المهمشة والمحبطة. والناقمة على انحياز الغرب لإسرائيل وكل أعداء الإسلام.

وقد أكد جل الباحثين والكتاب على أن الأصولية في العالم العربي والإسلامي أخذت وجهتين اثنتين :

– وجهة سياسية وبراجماتية. انفتحت على متغيرات المرحلة التاريخية وإكراهاتها. وتعاملت معها بمنطق الحوار. وهو ما سماه البعض بالإسلام السياسي الاستيعابي، وهو يعطي الأولوية لتربية المجتمع وإصلاحه.

– وجهة ثورية إقصائية تتمحور حول فكرة «الجاهلية» وأن الحاكمية لله، وتكفير المجتمع، والإيمان بضرورة الجهاد لاستئصال المخالف.

وهذا ما عبرت عنه مختلف القراءات التي استعرضناها.

الهوامش

1) أوردت الباحثة الألمانية هانا لوكه جرداً بالكتابات الصادرة بالألمانية يضم 1246 عنوانا عن الأصولية. صدرت ما بين سنتي 1994/1988 فقط. أنظر كتاب «الأصولية الإسلامية بين العنف والديمقراطية» للمؤلف ألبرت تشكو. ط/2000. موقع الجزيرة نيت. بالأنترنيت.

2) عالج الباحث محمد ضريف هذه الإشكالية في كتابه : «الإسلام السياسي في العالم العربي»، ص 7 وما بعدها ط/منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي 1992. كما عالجها المستشار محمد سعيد العشماوي رئيس محكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة بمصر في كتابه «الإسلام السياسي». ط/الثانية، الدار البيضاء 1991. وعالجها الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا في كتابه «الإسلام السياسي صوت الجنوب» ترجمة لورين زكري ط/النجاح الجديدة 1994.

3) أنظر كتاب «الأصولية اليهودية»، ص 9.

4) يعتقد الباحثون الغربيون في تاريخ هذا المفهوم أنه ظهر أول مرة في سلسلة من المنشورات التي سميت بـــ «الأصوليات». كانت تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، خلال العقد الثاني من القرن المنصرم، أي خلال الحرب العالمية الأولى. وكانت هذه المنشورات ترسل بالمجان إلى القساوسة واللاهوتيين والمبشرين، وأمناء الجمعيات المسيحية، لتأكيد ضرورة المحافظة على أصول المعتقدات الكنسية حول «ألوهية المسيح» وغيرها من المعتقدات. لكن المفهوم لم يظهر بقوة إلا بعد ظهور الحركات المسماة حركات التطرف الديني، وذلك في جهات مختلفة من أنحاء العالم. (المرجع السابق، ص 7).

5) المرجع السابق، ص 10.

6) أنظر كتاب «الإسلام السياسي» لفرانسوا بورجا (المعرب)، ص 65.

7) أنظر كتاب «الاعتصام»، ج 194/1. و«المعجم» للشيخ العلايلي. المجلد الأول، ص 255. ط/بيروت 1954.

8) هذا الاتجاه نادى به الرئيس معمر القذافي في مجموعة من شطحاته المعروفة. انظر «الإسلام السياسي» لبورجا، ص 43/42 وأنظر : مقالة (القذافي ورفع المصاحف ثانية للأستاذة ثريا الشهري. جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 2007/4/28).

9) أنظر «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، محمد ضريف، 111/وما بعدها.

10) أنظر كتاب «الإسلام السياسي» للأستاذ محمد العشماوي، ص 161/160 ط. الدار البيضاء، 1991.

11) أنظر «الإسلام السياسي» فرانسوا بورجا. ص 34 ونفس المرجع، ص 44.

12) لا يتفق فرنسوا بورجا مع هذا الرأي. أنظر «الإسلام السياسي»، ص 30/29.

13) أنظر الاعتصام للشاطبي، ج 304/1 وما بعدها.

14) سورة البقرة. الآية 185.

15) سورة المائدة، الآية 77.

16) أنظر تفصيل هذه المسألة عند فرنسوا «رورجا» في كتابه «الإسلام السياسي»، ص 29/28.

18) «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، ص 6/5.

19) صدر بعنوان : «معارك في سبيل الإله، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام» تعريب د. فاطمة نصر. ود. محمد عناني. ضمن سلسلة كتاب (سطور) سنة 2000.

20) المرجع السابق، ص 35.

21) نفس المرجع، ص 51.

22) المرجع، ص 333.

23) نفس المرجع، ص 246/245.

24) أنظر تقريراً عن المسيحية الصهيونية كدين جديد لأمريكا، جريدة «الصحيفة» المغربية بتاريخ 12/12 ماي 2007.

25) صدر في الأصل سنة 1985 وصدر معرّبا بقلم عبد الوارث سعيد بمصر سنة 1989.

26) أنظر «الأصولية في العالم العربي» : ص 28 وما بعدها. وقد أخذ الباحث المغربي محمد ضريف في كتابه «الإسلام السياسي في الوطن العربي» بهذه المقاربة التي يسميها مقاربة أنجلوساكسونية. بعد أن قدم جملة من المقاربات التحليلية، بعضها ماركسي مادي اجتماعي، وبعضها ليبرالي اجتماعي.

27) الشرق الأوسط 1999/9/16.

28) أنظر جريدة «الأحداث المغربية». صفحة ملتقى الفكر. بتاريخ 2007/4/27.

29) أنظر مقالة الأصولية الإسلامية. دعوة إلى التدقيق، للأستاذ هاني فحص. جريدة «النهار» بتاريخ 2003/10/5، موقع الأنترنيت.

30) يحلل الباحث محمد ضريف من خلال رسم تبياني العوامل المحددة لمسار الحركات الأصولية، انظر كتابه «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، ص 17 وما بعدها.

31) أخرجه الترمذي هن أبي هريرة. وأنظر تحليل هذه المسألة في بحثنا «المسلمون وإشكالية الوحدة» ط/ الجمعية المغربية للتضامن 1987 ط/مطبعة النجاح.

32) أنظر كتابه : قراءة تأسيسية في الخطاب الإسلامي، ص 13/12. ط/دار الناشر بيروت 1993.

33) أنظر موقع الكتاب في الأنترنيت بعنوان المقالة بتاريخ 2005/2/5.

34) صدر عن دار الملاك. بيروت 1991.

35) أنظر حوار العلامة محمد حسن فضل الله مع جريدة السفير بتاريخ 2001/12/29. موقع الانترنيت وكتابه السابق، ص 194/170.

36) أنظر : «الأصولية الإسلامية في العصر الحديث»، دليب هيرو (المعرب) 16/وما بعدها. ط/الهيأة المصرية للكتاب 1997.

العلوم الرياضية
بين الإبداع والاكتشاف

إدريس خليل

موضوع هذا الحديث يتمحور حول قضايا علمية وفلسفية نحددها في تساؤلين اثنين :

1) ماهي طبيعة الفرضيات والمعطيات الأولية التي تقوم على أساسها العلوم الرياضية ؟

2) هل إدراكنا لتلك الفرضيات والمعطيات ناجم عن معرفة مبثوثة في ذهن الإنسان وملازمة لفطرته، أم عن معرفة مستمدة من الواقع الموضوعي أم عن النشاط الطبيعي للدماغ البشري ؟

لاغرو أن الموضوع الذي نحن بصدده موضوع شاسع ودقيق في آن واحد، قديم قدم العلوم الرياضية نفسها، خاض فيه العلماء والفلاسفة منذ العهود اليونانية الأولى ولازال يثير النقاش بين المختصين والمهتمين كلما جدّ جديد في بيولوجيا الدماغ بصفة خاصة وعلوم الإدراك بصفة عامّة. والأمر من الصعوبة بمكان،

صعوبة لا تعزى إلى الإبهام الذي يكتنف العلوم الرياضية بقدر ما تعود إلى مشقة تمثُّلِ معطياتها وتحديد طبيعتها وطبيعة الواقع الذي تنبعث منه وتستمد أسسها ومصداقيتها. ذلك، إذا كان الواقع الذي تُعنى بدراسته العلومُ الطبيعية واقعاً يتماثل لإدراك الإنسان مثولا ماديا، وإذا كانت أهدافُ تلك العلوم واضحة بصفة عامّة حيث تعود في البدءِ والنهاية إلى البحث في المادّة، في جوهرها ونظامها، وفي مختلف تجلياتها ومظاهرها، وإذا كان يسيراً التمييزُ بين الاكتشاف والإبداع في العلوم الطبيعية، فإن الأمر يختلف اختلافاً كبيراً في العلوم الرياضية.

فعالِم البيولوجيا مثلا، عندما يبحث في خلايا الكائن الحي، فإنه يستعمل لهذه الغاية آلات كالمجهر الإلكتروني، فيكتشف بنية الخلايا وخصائصها ووظائفها وتبادل المعلومات بينها، الخ. فالخلية مادّة ملموسة يدرك الباحث وجودها بالمشاهدة، إن مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، والمجهر آلة ابتكرها الإنسان، وخصائص الخلايا إنما هي معطيات لم يبتدعها العالِمُ بل فُرضت عليه فرضاً فاكتشفها عبر وسائل تقنية ومنهج تجريبي دقيق.

وما قيل عن البحث البيولوجي يقال كذلك عن البحث في مختلف أصناف العلوم الطبيعية من فيزياء وكيمياء وجيولوجيا وغيرها، حيث كل شيء فيها واضح نسبياً : المادّة التي ينصبّ عليها البحث إنما هي جملة معطيات ملموسة، ووسائل البحث تتكون من آلات تقنية ومناهج تجريبية ابتكرها العلماء، والنتائج التي يُتوصّل إليها إنما هي خصائص وقوانين يكتشفها العالِم.

وأما في العلوم الرياضية، فإن العالِم لا يتوفر إلا نادراً على سند مادّي أو قاعدة حسية ينطلق منها في بحثه، كما أن التمييز بين ماهو من الابتكار فيها وبين الاكتشاف أمر غير واضح تمام الوضوح عند كثير من علماء الرياضيات أنفسهم، وملتبس عند عموم المثقفين، الشيء الذي حدا بأحد علماء المنطق،

وهو (برتراند راسل)، إلى القول : «في العلوم الرياضية، إننا لا نعرف عمّا نتكلم ولا ما إذا كان الذي نجزم به أمراً صحيحاً».

ذلك أن العالَم الذي ينصبّ عليه البحث الرياضي، عالمٌ مبهم لا يتماثل للإدراك الحسي، إذ يتكون من الأعداد والنقط والخطوط والأشكال الهندسية والعلائق الرياضية، ومن مجموعات عددية أو هندسية لا حصر لها، تتميز كل واحدة منها بخصائص صورية محدّدة.

لقد تساءل العلماء والفلاسفة عبر التاريخ، ولاسيما بعد منتصف القرن العشرين عن ماهية عالم الرياضيات، عن طبيعة معطياته وحقيقته، فأفضت تساؤلاتُهم إلى استشكالٍ نَصُوغه في سؤالين اثنين :

1) هل يشكل عالم الرياضيات واقعاً قائماً بذاته مستقلاً عن الواقع الموضوعي، أم إنه مستمدّ منه ؟

2) هل لمعطيات العلوم الرياضية ومقولاتها وجود حقيقي موضوعي مستقل عن الإنسان أم إنها مجرد إنتاج أفرزه الدماغ البشري ؟

الإجابة عن التساؤلات قد يقربنا من معرفة ماهو من الإبداع في العلوم الرياضية وماهو من الاكتشاف. غير أن الإجابة ليست واحدة بل تتضمن أجوبة مختلفة تتفرّق حولها الآراءُ وتبتعد. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى إحدى العوامل التالية، أو إليها جميعاً :

1) الصبغة الماورائية التي يكتسيها الاستشكال المذكور.

2) قصور في معرفتنا لنشاط الدماغ البشري ولمختلف سبل الإدراك والتماثل وأساليب الاكتشاف والابتكار.

3) حدود قدرتنا على الفهم واكتناه جوهر الأشياء. كل ذلك يفسح المجال للتأويل واختلاف النظر.

قد يتساءل بعضنا عن الداعي إلى مناقشة موضوع يتعلق بطبيعة أشياء ليس لها وجود ملموس. الداعي إلى هذا الموضوع يكمن في أمر مذهل، ذلك أن العلوم الرياضية رغم افتقارها إلى قاعدة مادية، حيث تستند من جهة إلى مفاهيم تستعصي على التعريف كمفاهيم العدد والنقطة والخط والمكان الهندسي، وتستند من جهة أخرى إلى فرضيات لا يشترط فيها إلا التناسق المنطقي وعدم التناقض، أقول، رغم كل ذلك فإن العلوم الرياضية تنطبق على الواقع الموضوعي وتلائم مقتضيات العلوم الطبيعية فتترجم قوانينها بدقة فائقة كما لو كانت قد وُضعت لهذه الغاية وليس لغيرها.

بخصوص مصدر معرفتنا لتلك الأسس يجمع علماء الرياضيات على أنّها معرفة قبلية بالنسبة لعلم الحساب، واصطلاحية تروم بصورة مثالية هيئة الأجسام المادية وحركاتها بالنسبة للهندسة الإقليدية، وافتراضية اقتضتها مبررات منطقية بالنسبة للهندسات غير الإقليدية.

نعود إذن إلى الاستشكال المتعلق بطبيعة الواقع الرياضي، بدءاً بتقديم الأطروحات التي جاءت بها مختلف المذاهب الفلسفية، ونذكر في مقدمتها مذهبين أساسيّين يعرفان بالمذهب الواقعي والمذهب الشكلاني. فأصحاب المذهب الأول يقولون بوجود واقع رياضي حقيقي مستقل عن العالم المحسوس وعن الإنسان الذي يكتشف محتوياته تدريجياً كما يكتشف علماء الفيزياء والبيولوجيا مثلا قوانين الطبيعة ؛ وأصحاب المذهب الثاني لا يرون العلوم الرياضية إلا كمجموعة من العلائق المنطقية ابتدعها الإنسان كما يبتدع الموسيقي قطعة موسيقية.

بين هذين المذهبين نجد موقفاً عبر عنه بعض علماء الجهاز العصبي يفيد بأن العلوم الرياضية قد لا تكون إلا نتيجة لنشاط الدماغ البشري. وهناك أطروحة أخرى هامشية جاءت بها مدرسة تعرف باسم مؤسسها وهي مدرسة الرياضي (ابراور).

وحتى لا أطيل في الحديث والتفاصيل، يكفي أن أذكر بأن المذهب الواقعي يعود إلى أفلاطون القائل بوجود عالم مستقل عن عالم الموجودات المادية وأطلق عليه اسم عالم المُثُل، كما يعود ذلك إلى (كانت) الذي انتحى المنحى الأفلاطوني وزاد عليه كما هو معروف. لذلك يسمّى المذهب الواقعي الرياضي في بعض الأحيان بالمذهب الأفلاطوني.

ونحن إذا استقصينا رأي الفاعلين الرياضيين نجد أن معظمهم يقول بالمذهب الواقعي، ونسبتهم، حسب العالم الفرنسي جان ديودوني، لا تقل عن تسعين في المائة من مجموع علماء الرياضيات في العالم. ذلك، عندما يخوض عالم رياضي في نظرية رياضية أو يقوم بإثبات قانون معين، فإنه يتعامل مع المعطيات الرياضية كما لو كانت حقيقية لا تختلف في حقيقتها عن حقيقة الأجسام المادية. ولكن عندما يُسأل عن ماهية تلك المعطيات فإنه يجد نفسه محرجاً كما لو كان أمام لغز معقد. وكيف يا ترى يمكن الكلام على أشياء لا تشاهد ولا تلمس. ولكنه يستدرك الموقف فيتساءل عن سرّ دوام صحّة الهندسة الأقليدية منذ آلاف السنين بينما اضمحلّت فيزياء أرسطو وصارت في عالم النسيان، كما تلاشت نظريات وقوانين علمية فتغيرت أو استبدلت بأفضل منها. ألا يعتبر ذلك مبرّراً من مبرّرات وجود واقع رياضي قائم بذاته متميّز عن الواقع المحسوس، مستقل عن الإنسان. ليس وهماً أو عديمَ الوجود كلُّ ما لا يتماثل للإدراك الحسّي. فمجرّد مقارنة بين الواقع الرياضي والواقع المحسوس

تكفي لإثبات الأمر. ذلك أن وجود شيء ملموس إنما يتجلى فيما يتركه من أثر وانطباع في أذهاننا. أجل، قد يختلف ذلك الأثر من إنسان إلى إنسان آخر، ولكن هناك تماسكاً بين مختلف أشكاله في مختلف الأذهان، بل هناك علاقة ثابتة بينها لا تتغير. الدليل على ما نجزم به هو أننا نطلق على الشيء المذكور نفس الإسم في لغة معينة ونفس الأوصاف. فإذا نحن تدبرنا الأمر مليا فسوف نرى أن وجود المعطيات الرياضية هي من هذا القبيل. فحقيقة قانون أقليدس الذي يفيد بأن مجموعة الأعداد الأولية لا متناهية، لا يخضع لطريقة من طرق الإدراك أو الإثبات.

فلنتمعن تصريحات بعض العلماء المحسوبين على المذهب الواقعي. يقول ديكارت في كتابه «تأملات ميتافيزيقية» ما يلي : «عندما أتخيل مثلثاً، وقد لا يكون له أي وجود في الكون على الإطلاق خارج ذهني؛ ولكن لا يخلو أن يكون لهذا الشكل الهندسي طبيعة أو جوهر محدد ثابت وأبدي لم أبتكره قط ولا يتعلّق على الإطلاق بنشاط دماغي». وهذا العالم (كانتور) الذي بحث في نظرية المجموعات وفي مفهوم اللامتناهي كبرا يقول : «إن من كمال الله عزّ وجل إمكانية خلق مجموعة لا متناهية كبرا، فقد أوجدها سبحانه وتعالى تفضلا منه وامتنانا». وأما العالم النمساوي كورت گوديل الذي سيأتي الحديث عن قانون له يقول : «إن لنا إلماماً راسخا بمسلمات نظرية المجموعات رغم المسافة الكبيرة التي تفصلها عن إدراكنا الحسي. إنها مسلمات تفرض نفسها علينا فرضاً ولا أرى أي حجة تجعلنا أقلّ وثوقاً بإدراكنا الحدسي منه بإدراكنا الحسي».

غير أن لهذه الأقوال المختلفة معارضين من أصحاب المذهب الثاني، المذهب الشكلاني. ظهر هذا المذهب على أعقاب أزمات هزّت أركان العلوم الرياضية خلال الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية القرن

العشرين وكادت أن تعصف بأسسها؛ من ذلك اكتشاف هندسات غير أقليدية زحزحت اليقين الذي كان يغمر الرياضيين والفلاسفة بصحة قوانين الهندسة الأقليدية، لاسيما أنها كانت تعتبر النموذج الأمثل للعلوم الدقيقة من حيث متانة بنيتها المنطقية وصرامة استدلالاتها. كما شاعت وتعددت مفارقات منطقية في أسس نظرية المجموعات التي وضعت لتكون الجذع المشترك بين جميع الميادين الرياضية والإطار الصالح لدراسة المجموعات اللامتناهية. من هذه المفارقات نذكر على سبيل المثال مفارقة جاء بها عالِم المنطق (برتراند راسل) اشتهرت باسم مفارقة الحلاق. بعد مناقشات صاخبة ومجهودات مثمرة دامت زهاء ربع قرن استطاع العلماء تجاوز الأزمات بوضع نسق منطقي صارم يُعرف باسم المنطق الصوري، كان له الفضل في تفادي المفارقات التي ألمحنا إليها قبل قليل ويعطي مصداقية منطقية للهندسات غير أقليدية، شأنها في ذلك شأن الهندسة الأقليدية. والمنطق الصوري هذا عبارة عن لغة رياضية تقوم على ألفاظ ورموز اصطلاحية وعلاقات منطقية.

برز المذهب الشكلاني في غمرة انتصارات المنطق الصوري. ينظر أصحاب هذا المذهب إلى الرياضيات نظرة جافّة شكلية، حيث يعتبرون :

1) أن العلوم الرياضية جزء من المنطق، أي جزء من علم الاستدلال المنطقي والبيان الصارم، لا غير.

2) أن عالَم الرياضيات ليس إلا مجموعة من علاقات صورية منطقية خالية من كل دلالة ولا غاية لها في حدّ ذاتها.

3) أنه لا يجوز إضفاء صفة الحقيقة على قوانين العلوم الرياضية بحجة أنها تُستنبط منطقيا من مسلمات وافتراضات تقوم على ألفاظ اصطلاحية محضة لا تقبل تعريفاً محدداً.

ولم يتوقف أصحاب المذهب الشكلاني عند هذا الحد، بل بالغوا في وظيفة المنطق، حيث زعموا أنه أمتن وسيلة لاكتشاف جميع المقولات الرياضية وبيانها بصورة آلية انطلاقاً من مختلف المسلمات الموضوعة، بحيث صاروا يعتقدون أنه لو تمكنا من وضع برنامج معلوماتي دقيق لاستطاع الحاسوب أن يكتشف جميع القوانين والمقولات الرياضية، من ذلك إيجاد الحلول لأي معادلة جبرية. وقد سخر العالم الفرنسي هـــ. بوانكاري من الشكلانية ومن غلوّ توجهاتها، فجزم ببطلان برنامجها الحسوبي معلّلا ذلك بقوله : إن القوانين الرياضية إنما تكتشف عن طريق الحدس والمخيلة والإلهام، وهي كلها ملكات لا يمكن أن تتوفر لآلة إلكترونية.

ومن حسن حظ العالم الفرنسي أن جاء العالم النمساوي كورت گوديل بقانون صارم يؤكد صدق ما جزم به، حيث بين أن البرنامج الحسوبي لا يمكن تحقيقه لأن المسلمات التي يستند إليها ميدان رياضي معين لا تكفي لكشف النقاب عن كل الحقائق الرياضية المتعلّقة بذلك الميدان.

وقانون گوديل هذا يذهب أبعد مما ذكرنا إذ يؤكد على أمر عجيب يفيد بأنه يمكن دَحْض مسألة خاطئة بالحجة والبرهان الرياضي، ولكن لا يمكن دائما إثبات صحة مسألة صحيحة. وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على استحالة اختزال الحقائق الرياضية في نسق منطقي مهما تعددت مسلماته وكثرت، ولا فيما يستنبط منها.

بناء على ذلك يظهر بوضوح استقلال الواقع الرياضي عن الإنسان.

في ختام هذا الحديث أريد أن أتوقف قليلا عند الاستشكال الذي جاء به علماء فيزيولوجية الجهاز العصبي ويتلخص في معرفة ما إذا كان الدماغ البشري هو الذي ينتج المعطيات الرياضية.

لقد حلّ هذا الاستشكال العالم الفرنسي جاك شانجو في كتاب له وخلص إلى القول بأن عالَم الرياضيات لا وجود له إلّا في الدّماغ البشري. وقد قال بهذا الرأي آخرون فجزم أحدهم «بأن الدماغ البشري يفرز الفكر كما يفرز الكبد المرّة».

ممّا لا شك فيه أن مناقشة الاستشكال الأخير تقتضي باعاً طويلاً في ميدان بيولوجية الدماغ البشري. غير أن هناك ملاحظات تسترعي الانتباه ولا توافق الاتجاه البيولوجي الذي أشرنا إليه قبل قليل.

الملاحظة الأولى : تخبرنا العلوم البيولوجية أن إحدى وظائف الدماغ الأساسية تكمن في التقاط ما يتوارد عليه من العالم الخارجي من انطباعات، وتصريفها إلى معلومات يقوم بتحليلها ومعالجتها وفقاً لنسقه المنطقي الطبيعي واستناداً إلى ما يختزنه من معرفة، سواء أكانت ذاتية أو مكتسبة. فإذا افترضنا أن المعطيات الرياضية ناجمة عن نشاط الدماغ البشري، فكيف له والحالة هاته أن يبتكر مقولات رياضية لا يستطيع إثبات صحتها ولا عدم صحتها كما تزخر بمثلها العلوم الرياضية ؟ ألا يجوز اعتبار عجز الدماغ عن الفصل في صحة أمر أو عدم صحته دليلا على أن هذا الأخير ليس من ابتكاره.

الملاحظة الثانية : إن النسق المنطقي للدماغ البشري محدود بطبيعة الحال، مهما كان كبيراً عددُ المسلمات التي يستند إليها، وبالتالي فإن عدد الحقائق التي يمكن استنباطها منها عدد محدود كذلك. ولكن، استناداً إلى قانون ﮔوديل، فإن هناك عدداً لا حصر له من الحقائق الرياضية التي لا يمكن استنباطها منطقياً من تلك المسلمات. أليس ذلك حجة على وجود واقع مستقل عن الإنسان وعن نشاط دماغه ؟

الملاحظة الثالثة : ألا يمكن اعتبار الدماغ، بقطع النظر عن وظائفه المختلفة، كأداة استكشاف عالم مستقل عنه، مثله في ذلك مثل الآلات التي يستخدم العالم للبحث في الطبيعة ؟

فلنتأمل في هذا الصدد قول مختص ذائع الصيت وهو العالم فرانسوا جاكوب، جاء فيه ما يلي : «يمكن أن نتيقن من أن نشاط الدماغ سوف يظهر للعلماء كأمر شبيه بنظام الجهاز الهضمي. أما وصف ما يحرّك الضمير ويثير الشعور واتخاذ القرار واستحضار الذكريات، من زاوية فيزيائية وكيميائية محضة، فهذا أمر آخر. إنني أشك في إمكانية بلوغ هذا الهدف، لا لأن الأمر غاية في التعقيد، بل لأن هناك حدا للفهم والمعرفة، يثبته قانون گوديل».

الخاتمة : كل القرائن المنطقية تدل على وجود واقع رياضي متميز عن الواقع الموضوعي ومستقل عنه وعن الإنسان الذي يكتشف عناصره شيئاً فشيئاً.

ومهما يكن من أمر، سوف يظل الاستشكال الذي تمحور حوله هذا الحديث قائماً يتجاذب أطرافَه العلماءُ والفلاسفة، ومفتوحاً على مصراعيه لما قد تأتي به من جديد العلوم التي تعنى بدراسة الجهاز العصبي وأساليب الإدراك وسيكولوجية الابتكار والإبداع، ومتوقفا كذلك على ما قد يحصل من معرفة عميقة بنشاط الدماغ البشري لاسيما في علاقته بالإنتاج الرياضي.

الماء
موارده ونظامه القانوني

إدريس الضحّاك

تمهيـــد

الماء علميا هو سائل مركب من هيدروجين وأوكسجين بنسبة 2 إلى 1. النقي منه لا لون له ولا رائحة ولا طعم ولا شكل. تعريفه ليس مضبوطا، بالرغم أنه أعز مفقود وأهون موجود ، دوره أساسي في التغذية كما في صحة الإنسان، وهو وسط ملائم لذوبان ولتفاعلات مواد كيماوية.

أغلب الحضارات أسست وترعرعت بجانبه، فالحضارة الفرعونية قامت بجانب نهر النيل والهندية بجانب نهر الكنوج والبريطانية على نهر التايمز والأوروبية على أنهار الراين والسين والدانوب وغيرها من الحضارات. ولذلك كان له تأثير كبير على توزيع سكان الكرة الأرضية. واهتمت به الديانات وحوله نشأت وتطورت، ففي القرآن الكريم ذكر في أكثر من 60 موضعا ومنح درجة عليا لا تضاهيها درجة أخرى، إذ كان عرش الذات العليا فوقه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ (هود، 7)، وهو المادة التي خلقت أول الأمر قبل أن يخلق الإنسان طالما خلق هذا الأخير من طين، وهذا لا يتصور وجوده دون ماء، واحتل مكانا

أساسيا في ممارسة الشعائر والفرائض في الديانات السماوية من إتمام للصلوات والتبركات وباقي الشعائر الدينية، فالطهارة بالماء في غالب الأحوال تعتبر عنصرا مهما في ممارسة هذه الشعائر في الإسلام (الاغتسال للدخول للإسلام والوضوء للصلاة ولزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وللطواف بالكعبة الخ...)، والتعميد بالماء في الكنائس المسيحية، ورش المياه في المناسبات الدينية عند اليهود. وذكر في عدة محطات تاريخية وقيل إن الهمزة فيه منقلبة إلى هاء، ولذلك ينطق في التصغير (مويه) وفي الجمع (أمواه) أو مياه[1].

وهو سر الحياة، فالجنين يسبح في وعاء مائي داخل رحم أمه، وعنوان سلامته وحياته عندما يخرج باكيا أي مردفا للدموع التي هي ماء. ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيّ﴾ (الأنبياء، 30)، إنه سر الحياة في الدنيا وفي الآخرة، فالجنة ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ (محمد، 15) وفي النار : ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (محمد، 15).

والكرة الأرضية كرة مائية بامتياز، والجسم آلة دقيقة كاملة مائية، والمخ به مكون أغلبه من ماء. كل هذه العناصر الثلاثة : الكرة الأرضية والجسم والمخ تحتوي على حوالي 70 % من الماء.

مستقبل الإنسانية بالإضافة إلى مستقبل الإنسان كله مرتبط بالماء، إذ بدونه لا غذاء ولا شراب، حيث يموت الإنسان جوعا أو عطشا. وهو منقذ البشرية مستقبلا من الفناء، بما يقدمه من بدائل لاستمرار الإنسان على هذا الكوكب، فهو الذي سيقدم الطاقة البديلة من أمواج البحر ومن طبقات البخار المتعددة درجات الحرارة ومن أنواع النباتات به. وهو الذي سيضاعف ثلاث مرات الإنتاج الفلاحي (بفعل تفاعل كيماوي بين الضوء والماء) عندما تحتاج الإنسانية

إلى فلاحة جديدة، إذ ستلجأ إلى حرث قيعان البحار، وهو الذي سيضمن الأمن الصناعي عندما تنفذ من اليابسة في المنظور القريب العديد من المعادن، حيث توفرها قيعان البحار لعشرات ولمئات السنين. وهو صانع الأوكسجين وممتص الأشعة المضرة والعديد من النفايات.

إنه ليس البترول الأزرق كما يدعي البعض، لأنه يمكن الاستغناء عن البترول بطاقات بديلة، في حين أن الماء هو الحياة، انعدامه يؤدي إلى فقدان الحياة، كما أن البترول غير متجدد والماء كذلك، والبترول معدن والماء دورة تتغير في وقتها وحجمها لأسباب متعددة، ومنها تعرية التربة وانجرافها بقطع أشجار الغابات التي تؤدي إلى تغيير الدورة وبالتالي تقليل الأمطار، أو انتشار البيوت البلاستيكية التي تركز الإشعاع الشمسي على السطح وبالتالي تزيد في التبخر وفي الرطوبة وما لذلك من انعكاسات على تهاطل الأمطار.

وحسب بعض الخبراء (اجتماع للخبراء الحكوميين لسنة 2007) فإن الانحسار الحراري سيؤدي إلى ارتفاع في درجة الحرارة بمعدل يصل 2,5 درجة سنة 2100 م، وسيؤدي ذلك إلى نقص في حجم التساقطات المطرية يصل ما بين 5 % و25 % بسبب ارتفاع الحرارة وتبخر المياه، وهذا سيؤدي إلى نقص عام في حجم المياه، وتراجع في المنتوج الفلاحي، وزيادة في النزاعات وطنيا ودوليا حول الماء، وتعتبر دول جنوب حوض البحر الأبيض المتوسط، من طنجة إلى القاهرة، من أكثر الدول تضررا بهذا الانحسار[2].

هذه المادة وبهذه الأهمية تتعرض كما وكيفا للهدر والإنقاص وفقد الجودة بجميع أنواع الملوثات. ولذلك وأمام هذه الأخطار، وخاصة الآثار السلبية للانحسار الحراري الذي أصبح يهدد العالم بكوارث، طلعت الأمم المتحدة في

العقد الأخير من القرن الماضي 1990-2000، بعقد المياه، لترسيخ الوعي لدى ساكنة الكرة الأرضية بأهمية الأمن المائي الذي يفوق كل أمن آخر[3]. ومن تم اهتمت العديد من المنظمات والمؤسسات الدولية بهذه المادة الحيوية دراسة وتحليلا، ومنها أكاديمية المملكة المغربية التي عقدت ثلاث دورات لدراسة هذا الموضوع الحيوي، آخرها: دورة الخريف لسنة 2000، حول الماء والأمن الغذائي في القرن الواحد والعشرين[4]، خصوصا بعدما أصبح الكل مقتنعا أن حجم هذه المادة الثمينة محدود عالميا ووطنيا، ولذلك سعت الدول إلى وضع نظام قانوني للمياه.

الفصل الأول

الموارد المائية عالميا ووطنيا

الفقرة الأولى : الموارد المائية وأهميتها على المستوى العالمي

إذا اتسمت الألفية الثانية بحروب وصراعات حول البترول، و تأسيس دولة إسرائيل سنة 1948 بعد تقسيم فلسطين سنة 1947 من طرف الأمم المتحدة لتكون حارسة على البترول الذي أصبح -خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية- يسوق تجاريا، وحروب الخليج المتتالية بسببه[5]؛ فإن بوادر الألفية الثالثة تشير إلى نقل النزاع من البترول إلى الماء، وهو أمر أخطر من سابقه باعتبار أن الإنسان قد يستغني عن البترول لكنه لا يمكن أن يستغني عن الماء، بل إنه حتى في الألفية السابقة كانت هناك نزاعات حول الماء، إذ لا ننسى أن حرب إيران – العراق انطلقت من التراجع عن تطبيق اتفاقية 1975 حول تقسيم مياه شط العرب

بين إيران والعراق، أي حول الماء. لكن الألفية الثالثة وبصفة خاصة القرن 21 سيشهد نفس النزاعات لكن بحدة أكثر لدخول العديد من الدول مرحلة أزمة المياه، وهو ما أشار إليه كبير خبراء البنك الدولي السيد إسماعيل سيراجل Ismail Seragel بقوله سنة 1995 : "إذا كانت الحروب في القرن العشرين بسبب البترول، فإن حروب القرن القادم أي الواحد والعشرين، ستكون بسبب المياه". بالنظر لمحدودية كمية المياه من جهة، ونقصان جودتها بالتلوث من جهة أخرى، وسوء توزيع الثروات المائية بين الدول والمجتمعات، بل وداخل الدولة الواحدة بسوء التوزيع بين منطقة وأخرى.

فحسب تقديرات الخبراء، فإن كمية المياه السطحية العذبة على المستوى العالمي تقدر بحوالي 40 ألف مليار متر مكعب، تسعة ملايير منها فقط، أي 22 % هي التي يمكن استعمالها من طرف الإنسان، وهو ما يعطي معدل 1800 متر مكعب للفرد سنويا على المستوى العالمي. في حين أن الإنسان على نفس المستوى لا يستهلك إلا نسبة 800 متر مكعب للفرد في الوقت الحالي، وهذا لا يعني أن هناك وفرة بنسبة 1000 متر مكعب لكل فرد، وأن الأمن المائي عالميا متوفر، ذلك أنه للمحافظة على البيئة في الكرة الأرضية لابد من ترك نسبة من هذه المياه تجري في الأنهار، لتصل في النهاية إلى البحار، وتبلغ تلك النسبة حوالي الثلث حسب الخبراء[6]. بالإضافة إلى ذلك فإن دولا غنية بهذه المادة الحيوية لا تتجاوز عشر دول تستحوذ على 60 % من الموارد العالمية للمياه الطبيعية، والباقي يعني 40 % ينوب لأكثر من 200 دولة. وهكذا وعلى سبيل المثال فدولة كالسعودية لا ينوب للفرد الواحد فيها في المعدل 100 متر مكعب في السنة، في حين أن هناك دولا تملك أكثر من 100 ألف متر مكعب في السنة لكل مواطن فيها (للفرد في المغرب حوالي 700 متر مكعب في السنة كما سنرى).

إذن سوء التوزيع هذا في الثروة المائية هو مصدر اضطراب مستقبلا. خصوصا وأن الماء العذب في الكرة الأرضية لا يمثل إلا حوالي 3 % من المخزون المائي العالمي، وهي نسبة ضئيلة بالقياس مع الزيادة السكنية وارتفاع نسبة الوعي كل سنة يتبعه ارتفاع الاستهلاك، يشار إلى أن نسبة 71 % من الكرة الأرضية مغمورة بمياه البحار والمحيطات والباقي مياه مجمدة أو سائلة، وهذه المياه العذبة مع الماء الأجاج، أي مع البحار والمحيطات يصل حجمها 1,4 مليار كلم مكعب. غير أن هذا الحجم لا تمثل مياه البحيرات والوديان فيه إلا نسبة ضئيلة جدا لا تصل 0,0091 من هذا المخزون المائي، والباقي هو مياه عذبة مجمدة في القطب وأخرى في الرواسب المجمدة والمياه المحبوسة في الأعماق الكبيرة والتي يصعب استغلالها الآن، وعلى قلة هذه الكمية تلجأ الدول إلى تخزينها وجمعها في صهاريج وسدود بشكل يثير الانتباه[7]. وهكذا أصبح عدد السدود ما يقارب 40000 سدا في العالم بينما كان في سنة 1950، (5000 سد فقط). وإذا استمر الحال كما هو عليه فإن هناك دولا ستضطر إلى تخفيف أو توقيف السدود، ومنها المغرب، ذلك أنها ستضطر عندما تجمع ثلثي المياه السطحية التي تجري في بلدها إلى توقيف تجميع المياه. إذ لابد أن يبقى الثلث اللازم للمحافظة على البيئة كما قلنا سابقا، والذي يجب أن يترك جريانه في الأنهر وفي غيرها، ومن جهة أخرى لابد من الأخذ بعين الاعتبار الآثار السلبية لذلك على البيئة، وهكذا فإن سد أسوان مثلا الذي يرجع بناؤه إلى سنة 1959 خلق العديد من المشاكل لأنه حصر كمية كبيرة من الماء دون مراعاة كاملة للبيئة المائية.

وتعتبر بعض الدول العربية من أفقر الدول في العالم مائيا (حوالي 100 م^3) كليبيا والسعودية والأردن تليها في الفقر المائي دول كثيرة ومنها المغرب والجزائر

وتونس، وبصفة عامة دول جنوب البحر الأبيض المتوسط. في دول الشرق الأوسط هناك من هو أحسن حالا مثل سوريا ولبنان والعراق ومصر نفسها، لأنها تحصل على 55,5 مليار متر مكعب من النيل، ومن الجدير بالإشارة أن المغرب به حوالي 130 سدا تقريبا لا تتجاوز طاقته التخزينية 17,5 مليار متر مكعب.

وتعتبر كل من موريتانيا والسنغال أحسن حالا من المغرب، إذ تتمكن الدولتان من الحصول على ما بين 1000 و2000 متر مكعب للفرد سنويا. أما كندا فهي من أغنى دول العالم إذ تختزن 13 % من الحجم العالمي للمياه، تتبعها بعض الدول الإفريقية ودول أمريكا اللاتينية وروسيا وسيبيريا وأستراليا ودول آسيوية : من 10000 إلى 100000 متر مكعب للفرد سنويا. ومن الدول المتوسطة الغناء بالماء، الولايات المتحدة الأمريكية وقليل من الدول الأوروبية (ما بين 5000 و10000 متر مكعب للفرد). وأقلها دول أوروبا (ما بين 2000 و5000 متر مكعب للفرد). على أن أغنى الدول على الإطلاق تلك التي يتجاوز معدل الكمية للفرد بها سنويا 100000 متر مكعب، فهي كروانلاند Groenland غير أن هناك تراجعا في الكمية بالنسبة لكل الدول غنيها وفقيرها[8].

إذا كانت هذه الكمية الموزعة بشكل غير منصف في الكرة الأرضية بين الدول والتي تؤدي إلى فقر لهذه المادة نتجت عنه عقدة أو أزمة الماء لدى البعض منها، ومنها المغرب، الذي يرى الخبراء أنه مرشح لهذه الأزمة ابتداء من سنة 2020، شأنه شأن باقي دول جنوب البحر الأبيض المتوسط[9]. فإن هذه المياه على شحها لدى البعض تخضع للعديد من أسباب التلوث، خصوصا في المياه السطحية وشيئا ما في المياه الجوفية، في الدول المتقدمة والدول النامية على حد سواء؛ فمثلا تتعرض المياه السطحية في فرنسا لكل أنواع التلوث، وهناك مدن كاملة بها ليست لها إلى حد الآن محطات لمعالجة المياه المستعملة، وحتى

تلك التي عولجت لا تستطيع معالجتها بشكل كامل، إذ تقتصر المعالجة على تنظيفها في حدود 50 إلى 60 % وتكثر بهذه المياه مواد كيماوية من رصاص ونترات وغيرها من المواد المضرة، ذلك أن من أسباب وجود مادة الرصاص مثلا هو أن القنوات تلحم مع بعضها بالرصاص، ومن أمثلة هذه المدن مارسيليا وليون وكرونوبل وغيرها، فالمياه مصفاة بها بشكل نسبي[10].

هذا نموذج لإحدى الدول المتقدمة، أما السائرة في طريق النمو فالتلوث بها ناتج عن ظروفها المادية، تحسينها هو الذي يمكن من تحسين جودة المياه، وينتج عن ذلك أن هذه المياه تشرب وتسقى بها الفلاحة وتنتقل إلى المواد الغذائية التي تنتقل للإنسان، وبالتالي تكثر الأمراض. وقدر الخبراء أن في دولة كبيرة ومتقدمة كالولايات المتحدة الأمريكية يتناول 50 مليونا من الأشخاص مياها ملوثة لشربهم. أما في دول العالم الثالث أو في الدول النامية فإن النسبة مرتفعة أكثر، وعدد الوفيات والأمراض بجميع أشكالها الناتجة عن المياه أو المواد الغذائية التي تسقى بها كثيرة جدا، وتشكل خطرا من الناحية الكمية كما من الناحية الكيفية إلا من استثني منها والذي لا زال يعيش حياة بدائية صرفة أو قريبة منها.

والأخطر من كل هذا هو استعمال المياه الجوفية بشكل عشوائي، المتجددة منها وغير المتجددة. بالإضافة إلى ما يتسرب إليها من نفايات وأسمدة كيماوية استعملت أو أودعت في السطح بالتراب، ومنها النفايات الكيماوية والنووية والصناعية. إن مئآت الآلاف من أطنان النفايات والمواد الملوثة تدفن في التربة والبعض منها قريبا من المدينة، بالرغم من كثرة الاحتجاجات على دفن هذه النفايات. لقد جرت العادة ومنذ سنين طويلة أن يجري ذلك في المجال المائي، فالكثير من النفايات مدفونة في قيعان البحار، بعدما وضع فوقها الإسمنت والحديد لكي تبقى في القعر، في بحر الباسفيك في الولايات المتحدة الأمريكية

مثلا، اصطدمت التيارات الهوائية بهذه الكتل وانفصلت عن الإسمنت والحديد الموضوع عليها وطفت على السطح، فتمكنت من قتل الحياة البيولوجية على مساحة كبيرة جدا قدرت بمليون كلم².

إن استعمال الأسمدة الكيماوية في العالم النامي غير مقنن بتحديد المواد المستعملة (د.د.ت مثلا ممنوع في عدد من الدول) وتحديد كمية المواد المستعملة من الأسمدة في الهكتار الواحد. وحتى إذا قنن تشريعا فإن المراقبة تتطلب إمكانيات ضخمة ليست في استطاعة العديد من الدول التوفر عليها، ولانعدام الوعي يعتقد الفلاح أن كثرة الأسمدة تؤدي إلى الزيادة في الإنتاج، وطبعا تتسرب هذه الأسمدة إلى المياه الجوفية بل إلى الأنهار أيضا. وخلال السبعينات أجريت الأبحاث حول سلامة الماء الصالح للشرب في الرباط ونواحيها حيث تبين أن الأسمدة التي تستعمل في الأراضي الفلاحية حول سد عكراش تسربت إلى السد مع نزول الأمطار وتمكن الخبراء من رصد ذلك ومواجهة هذه الملوثات، فالأسمدة تلعب دورا خطيرا في ملئ الوديان بمواد ملوثة ومنها طبعا تنتقل إلى مياه الشرب وإلى البحار.

وإذا كان الماء العذب لا يمثل إلا حوالي 3 % من المياه في الكرة الأرضية العذبة منها والمالحة البحرية كما سبق القول، فإن 87 % من هذه المياه العذبة لا يمكن الوصول إليها، و13 % الباقية هي التي يمكن استعمالها، وكل الدول العربية بما فيها دول شمال إفريقيا لا تحصل إلا على نسبة أقل من 1 %، مع العلم أن الحيز الذي تملك في مساحة الكرة الأرضية يقدر بـــ 4 %.

هذه الإشكاليات دفعت الخبراء إلى القول بأن الحرب القادمة سيكون مصدرها نزاعات حول المياه، خصوصا وأن هناك فراغا قانونيا، لا على

المستوى الدولي ولا على المستويات الوطنية حول حقوق توزيع المياه، فعلى المستوى الدولي، رغم وجود اتفاقيات ثنائية أو متعددة الأطراف حول استعمال المياه والأحواض المشتركة، فإنها لم تتطرق لموضوع الحقوق عليها ووضع منظومة قانونية متكاملة تنظم المياه على المستوى الدولي باستثناء اتفاقية دولية يتيمة صدرت سنة 1997 لم توقعها الدول الغنية بالماء وكذا دول منابع المياه المشتركة. وقد ظلت لجنة القانون الدولي تشتغل أكثر من 20 سنة لتهييئ هذه الاتفاقية، التي صودق عليها من طرف الأمم المتحدة سنة 1997، لكن إلى حد الآن لم يكتب لها أن تدخل إلى حيز التنفيذ لأن العديد من الدول خاصة تلك الغنية بالمياه تعارضها كما ذكر سالفاً. إذن هناك فراغ قانوني، وهناك نقاش طويل حول إمكانية القول بوجود قواعد عرفية في القانون الدولي يخضع لها الجميع ؟ وهذا موضوع لم يحسم فيه لحد الآن كما لم يحسم في موضوع اعتبار الماء حقا من حقوق الإنسان وبالتالي ملكا عموميا وإرثا للإنسانية جمعاء.

لم يتوفق الاجتماع الوزاري الأخير الذي عقد في اسطنبول ما بين الحكومات (جمع أكثر من 25000 مشارك)، في الوصول إلى توافق بين الدول الغنية بالماء والدول الفقيرة منه، حول محتويات البيان الختامي باعتبار الماء ملكا عموميا وليس ملكا خصوصيا ؟ ولقد استطاعت الدول الغنية بالماء أن تفرض رأيها، ولم يشر إلى أن الماء هو ملك عمومي، ووقع الاكتفاء بالقول بأن الدول تلتزم بإيصال الماء إلى البشرية. ومن المعلوم أنه إذا قيل إن الماء ملك عمومي يترتب عن ذلك أنه حق لكل البشر وإرثا للإنسانية جمعاء، ويكون في إمكان كل البشر الوصول إليه، ولا يمكن للدول الغنية أن تبيع هذا الماء للدول الفقيرة باعتباره ملكا عموميا لا يباع ولا يشترى. ومن هنا تعارض الدول الغنية بهذه الثروة المائية الإشارة إلى أن الماء ملك عمومي، بالرغم من أن بعض الدول

وعلى رأسها المغرب بادرت إلى اعتباره كذلك، إذ أن قانون 1995 حول الماء اعتبره من الملك العمومي.

إذن هذه النزاعات متوقعة، ويمكن أن يستعمل فيها الماء كسلاح، ويخاف البعض أن تمتد يد الإرهاب إلى الماء، وتصبح الجماعات الإرهابية تسيطر على منابع المياه وتستعمله كسلاح الدمار الشامل. ومع الأسف فإن مقتضيات القانون الدولي الاتفاقي (اتفاقية 1907 المتعلقة بقواعد الحرب واتفاقية سنة 1949 حول حماية السكان المدنيين)، لاتنص على حماية المياه أثناء الحروب وعدم السيطرة عليها لاستعمالها كسلاح، ولا حتى المؤتمرات المتعددة التي عقدها المجتمع الدولي، ومنها مؤتمر ريو ديجانيرو بالبرازيل حول الأرض لسنة 1992 الذي أشار إلى كل أنواع الملوثات، ومؤتمر الكات لسنة 1994 في مراكش الذي أشار كذلك إلى كل أنواع الملوثات على الكرة الأرضية، وضرورة محاربتها، تطرقت إلى موضوع الماء. ومن تم فإن المياه المشتركة والتي توجد في أكثر من 260 نهرا دوليا لم تعالج باتفاقيات دولية متعددة ومتكاملة ماعدا اتفاقية 1997 التي لم تدخل بعد حيز التنفيذ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وبالتالي ينتظر أن تكون هناك نزاعات حول المياه مستقبلا، ومن حسن حظ المغرب أنه لا يملك مياه مشتركة مع غيره، إذ أن أنهر المغرب تنبع وتصب فيه، ماعدا جزء بسيط جدا يصب في الجزائر.

وحتى في الألفية الثانية وقعت حروب عديدة بسبب الماء، ومنها الحروب الأربعة العربية الإسرائيلية، لأن الحركة الصهيونية قائمة على الأرض والماء، والحرب العراقية الإيرانية لسنة 1980 اشتعلت بسبب الماء إذ تراجعت العراق عن تطبيق الاتفاقية الثنائية بينها وبين إيران لسنة 1975 المتعلقة بتقسيم مياه شط العرب كما سبق القول.

إذن هناك قنابل موقوتة يمكن أن تنفجر في أية لحظة ويأتي على رأسها في المنطقة العربية مشكل نهر النيل بين مصر والسودان من جهة، وإثيوبيا على الخصوص من جهة أخرى، ذلك أن إثيوبيا التي تنبع منها أغلب مياه النيل الأزرق تطالب بعقد اتفاقية جديدة تكون هي طرفاً فيها حول توزيع المياه، إذ تعتبر أن الاتفاقية التي عقدت سنة 1959 ما بين السودان ومصر اتفاقية ثنائية، حيث تحصل السودان بموجبها على 18.5 مليار متر مكعب وتحصل مصر على 55.5 مليار متر مكعب، هي اتفاقية ثنائية بين بلدين يصب فيهما النهر ولا ينبع منهما. في حين أن المياه تنبع من أراضيها وهي مع ذلك ليست طرفا في هذه الاتفاقية وتحاول ألا تعترف بآثار اتفاقية 1929 حول النيل. ومن المعلوم أن 80 % من النيل الأزرق ينبع من إثيوبيا[11]. إذن المشكل لازال قائما بالنسبة للنيل ومشكل مياه شط العرب بين إيران والعراق. والأمر كذلك بالنسبة لنهر دريا بين كزاخستان وأوزبكستان، وبالنسبة كذلك لدجلة والفرات بين سوريا والعراق وتركيا التي تعد من بين الدول الغنية بالماء، إذ تدعي تركيا أن النهرين وطنيان تركيان يتجاوزان الحدود، أي أنهما ليسا بنهرين دوليين مشتركين كما تقرر ذلك اتفاقية 1997.

وهكذا وخارج المنطقة العربية هناك مشاكل بين موريطانيا والسنغال وبين الإكوادور والبيرو حول نهر سينبا، وريو ݣراندي بين الولايات المتحدة والمكسيك. وهناك طبعا النزاع العربي الإسرائيلي خاصة حول مياه نهري الأردن واليرموك بين سوريا وإسرائيل وفلسطين والأردن. وإلى حد الآن لا تستطيع سوريا باتفاق مع الأردن أن تبني سدا على نهر اليرموك الذي يمر في سوريا والأردن ويصل إلى بحيرة طبريا (كانت هناك محاولة إقامة سد الوحدة عليه، فأفشلت إسرائيل ذلك بقنبلتها سنة 1987) ورغم وجود اتفاقية سلام مع مصر سنة 1979 ومع الأردن سنة 1994، فالمشكل لازال قائما.

إن 90 % من سكان العالم في 145 دولة يقتسمون مصادر المياه مع الآخرين، وهناك مليار من السكان لا يملكون الوصول إلى الماء، وقد أحصى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في السنوات الأخيرة أكثر من 37 نزاعا حول الماء، هذا بالرغم من أن هناك 200 اتفاقية حول استعمال المياه المشتركة [12]، فإن المشكل لازال قائما في غياب اتفاقيات ثنائية أو متعددة الأطراف تعالج مشكل حقوق الدول في المياه المشتركة وتقسيمها وليس فقط استغلالها. فإذا استثنينا اتفاقية ثنائية وحيدة في العالم ما بين فرنسا وسويسرا لسنة 1978 لمياه جوفية مشتركة بينهما حيث لجئآ إلى التقسيم بالمحاصة وبصورة نسبية حالة الرين والدانوب، فإنه لا توجد اتفاقية سارية المفعول يمكن الاحتكام إليها لتقرير حقوق المياه وتقسيمها لأكثر من 260 حوض مائي مشترك بين دولتين أو أكثر سواء أكان سطحيا أو جوفيا[13].

والأمل كله منصب على توقيع ومصادقة دول المنبع خاصة على الاتفاقية اليتيمة للأمم المتحدة لسنة 1997 حول الأحواض المائية المشتركة التي تقر بتقسيم وتدبير منصف لهذه المياه، إنه ليس انتقاصاً من سيادة الدول على مياهها خصوصا دول المنبع، لأن الماء مصدر الحياة ولا يتصور للإنسانية أن تستمر على سطح الكرة الأرضية دونه، فإنقاذ الإنسان من الموت عطشا أو جوعا مسؤولية كل ساكني العالم غنيه بالماء وفقيره. فكما لا يمكن للإنسان أن يعيش دون هواء كذلك لا يمكنه أن يعيش دون ماء، وبهما معا غير ملوثين يتم صون أهم حق للإنسان ألا وهو الحق في الحياة وفي سلامة جسمه.

الفقرة الثانية : الموارد المائية وأهميتها على المستوى الوطني

بالرغم من أن المغرب يتشابه إلى حد كبير مع كل من الجزائر وتونس من حيث المناخ (جاف إلى شبه جاف على العموم)، فإنه يتميز عنهما بما يحمله

شاطئه الأطلسي من تيارات رطبة شتاء، وباعتدال المناخ وتهاطل الأمطار في شمال نهر أبي رقراق وغرب سلسلة جبال الريف بالشمال، بالإضافة إلى ارتفاع نسبي للثروة المائية بالقياس معهما وحسن تدبيرها عن طريق الأحواض المائية الكبرى وتجميعها في سدود وسقي مساحات شاسعة من الأراضي بمياه السدود حيث تجاوزت ما خطط لها من سقي مليون هكتار، وتقوم المكاتب الجهوية للاستثمار الفلاحي بدور رئيسي في ذلك، هذا بالإضافة إلى السقي الذي يتم طبق أنظمة الري التقليدي في الدوائر المائية المتوسطة والصغرى التي تخضع لأحكام العرف في كل منطقة، وتسقي هذه الدوائر ما يقارب المليون هكتار (813573 هكتار سنة 1993[14]). وإن مما يميز المناخ في المغرب هو اختلاف نسبة التساقطات المطرية[15] في الزمان والمكان حيث تصل في المعدل إلى حوالي 139 مليار متر مكعب في السنة بحد أدنى بالنسبة للمياه الصالحة للاستعمال يصل 4,5 مليار متر مكعب وبحد أقصى يصل 45 مليار متر مكعب في السنة.

إن هذه الكمية المحدودة من المياه تمنح الإنسان المغربي في المعدل حوالي 720 مترا مكعبا في كل سنة، وهو معدل يضع المغرب في لائحة الدول المهددة مستقبلا بأزمة المياه نتيجة شحها، كما أن هذا المعدل انخفض كثيرا عما كان عليه سابقا إذ انتقلت الحصة السنوية بالإنسان المغربي من 2560 مترا مكعبا سنة 1960 إلى 720 متر مكعب سنة 2006 وهي مرشحة سنة 2030 لأن تنخفض إلى حوالي 500 متر مكعب[16].

إن الاتجاه إلى وجهة أخرى كان قد أشار إليها الملك الراحل الحسن الثاني رحمه الله، وهي تحلية ماء البحر، خصوصا بعد أن أصبحت هذه التحلية

ممكنة لانخفاض ثمنها، وطبعا تعتبر الجارة الإسبانية هي خير نموذج في هذا الميدان، لأنها تحلي كثيرا مياه البحر، والآن انضافت إليها الجزائر. فالجزائر مؤخرا أي في سنة 2009، تمكنت من تحلية مياه البحر لتزويد العاصمة بالماء الصالح للشرب، نظرا لوفرة البترول والغاز. وقد كان المرحوم الملك الحسن الثاني فكر في مفاعل نووي يعمل باليورانيوم المستخرج من الفوسفاط، خاصة ونحن أول دولة مصدرة للفوسفاط، فيمكن استعمال اليورانيوم لتشغيل هذا المفاعل النووي، ولو أن له أخطاره بالنسبة للتلوث. ولكن ابتداء من سنة 2020 وحتى سنة 2030 سيصبح الأمر ملزما بشكل كبير بالنسبة لتحلية ماء البحر إذ ليس هناك حل آخر، فابتداء من سنة 2030 ستصبح حصة الفرد حوالي 500 متر مكعب، وسندخل حينها في أزمة المياه أو صدمة المياه أو عقدة المياه كما تسمى. ويعتقد بعض الخبراء والحالة هذه، أن المغرب يجب أن يبدأ من الآن في التخطيط لتحلية ماء البحر، ولا يجب أن ينتظر حتى تأتي سنة 2020 أو سنة 2030. وسيضطر المغرب آنذاك، حسب رأي هؤلاء الخبراء، إلى التوقف عن بناء السدود، لأنها ستكون مجرد حيطان مرفوعة تجمع الوحل اللهم إلا إذا استعملت للوقاية من الفيضان والكوارث الطبيعية المائية.

وسيكون المغرب من بين الدول المتضررة من الانحسار الحراري، بحيث أشار السيد إريك أوريسنا من أكاديمية العلوم في فرنسا والذي جال العالم بأسره لمدة سنتين، ووصل إلى المغرب، وبصفة خاصة إلى منطقة تادلة، إلى أن آخر التوقعات بالنسبة للمغرب العربي ككل، لمجموعة خبراء ما بين الحكومات لسنة 2007، تقول بأنه سيحصل ارتفاع حراري سنوي بمعدل 2,50 قبل سنة 2010، وارتفاع مستوى البحر على الأقل بـــ 30 سنتمتر في هذه الفترة ونقص مهم في حجم التساقطات المطرية ما بين 5 % و25 % وسيؤدي ذلك إلى نقص في الماء

وزيادة في النزاعات المحتملة بين المستعملين للماء[17]، وكذلك النزاعات فيما بين الدول والجهات، وطبعا سيؤدي هذا إلى تراجع في الفلاحة، ويعتقد الخبراء أن منطقة حوض جنوب البحر الأبيض المتوسط تعتبر من الجهات الأكثر تضررا من الانحسار الحراري على مستوى الكرة الأرضية، كما ستعرف الدول ذات الضغط السكاني العالي خاصة من طنجة إلى القاهرة نتائج سلبية لهذه الأضرار أكثر من ساكنة دول العالم الأخرى.

إذن يجب القيام بوقاية ومحاصرة آثار هذا الانحسار. وقد تناول بعض الخبراء هذا الموضوع "الانحسار الحراري وتأثيره على المغرب" في أكاديمية الحسن الثاني في إحدى دوراتها للعلوم.

ويرى السيد أوريسنا أن مياها جوفية وحمولة مائية كبيرة جدا توجد بالصحراء الكبرى من الجزائر إلى ليبيا، وتحت جنوب الصحراء، إذ المنطقة كانت عبارة عن غابات كثيفة وأنهار، وتنزل بها أمطار كثيفة فتسربت إلى أعماقها هذه المياه، ولازالت تتسرب إليها الآن لكن بنسبة ضعيفة من جبال الأطلس. هذه المياه الموجودة في عمق الصحراء الكبرى يصل حجمها 3100 مليار متر مكعب وهي كمية ضخمة. 100 مرة ما تحويه جزيرة فرنسا (L'ile de France). ويزيد قائلا "وحتى هذه الأجواف الموجودة في الصحراء الكبرى هي مهددة وفي خطر، إذ تستخرج منها كميات هائلة من المياه ومنها طبعا النهر العظيم" بليبيا[18]. تستخرج من الأجواف (2.5 مليار متر مكعب سنويا)، في حين أن هذه المياه لا تتجدد بنفس النسبة التي تستخرج منها، بمعنى أنه سيصل وقت ستندثر فيه. ذلك أن التجدد في أحسن الأحوال لا يتجاوز مليارا واحدا مكعبا. ومن ثمة فإن هناك عملا تنسيقيا بين هذه الدول المجاورة وخاصة الجزائر وتونس وليبيا.

غير أن التحلية لوحدها لا تكفي إذا لم تكن هناك شبكة دقيقة توزع هذه المياه، وهو أمر يحدث الآن في الجزائر التي ابتدأت في عملية التحلية، لكن الشبكة التي تتوفر عليها ضعيفة والناس يأخذون الماء أحيانا باليد. فيجب أن ترفق بشبكة تقنية متناسبة مع ما يستخرج من البحر، ويعتبر نقل المياه مكلفا في بعض الأحيان أكثر من استخراجها أو تحليتها[19].

أما في المغرب فإن منطقة تادلة مثلا تحتوي على أراضي فلاحية جيدة بها 100 ألف هكتار من الأشجار المثمرة، ولكن مع ذلك هناك مشكلة ندرة الماء، ورغم مساعدات الدولة لها فإن الأمر يتطلب إجراءات مستقبلية انطلاقا من الآن، ليس لإنهاء المشكل وإنما للتقليل من آثاره خصوصا وأن المغرب كما يقول السيد أوريسنا مرتبط بالفلاحة بنسبة عالية (أربعة ملايين من العاملين في هذا الميدان) والإنتاج الفلاحي خامس إنتاج في الثروة الوطنية. في حين أن الفلاحة في أستراليا التي تعتبر غنية بالماء، لا تمثل غير 2 % من الدخل الخام. لذا فالمغرب يجب أن يفكر في هذه الأمور، وهو ما يفعله حيث يطور الفلاحة وفي نفس الوقت ميادين أخرى كالخدمات والصناعة وغيرها.

أما بالنسبة لجودة المياه فإن المغرب يقوم بمجهودات كبيرة للمحافظة عليها وحمايتها من التلوث، فقد أحصيت 80 نقطة ترمي منها نفايات دون معالجة مثلا في نهر سبو (أربع معامل للسكر من القنيطرة لغاية سيدي علال التازي، ومعامل الورق، ومعامل الزيتون والدباغة). وهيأت الدولة مشروعا لمعالجة النفايات في فاس للحد من تلوث نهر سبو وذلك بنسبة 60 % وهي عينها النسبة التي لدى دول متقدمة مثل فرنسا، وستكون هذه المحطة جاهزة في سنة 2011.

المغرب ومعه دول شمال إفريقيا، المتأثر كما قلنا بالانحسار الحراري، والظروف المناخية الصعبة والمضطربة، يعطي صورة ليست هينة لتاريخ الماء به،

ذلك أنه وفي العشرين سنة الأخيرة فقد 30 % من قدراته المائية من جراء ضغط الأزمة. وبناء على هذا، فإن أزمة المياه ستكون هي السمة البارزة لمغرب ما بعد 2030، ولذلك فإن الدولة تسعى على المستوى القريب والمتوسط إلى اتخاذ عدة إجراءات منها ترشيد استعمال المياه بإعادة استعمال المياه العادمة عن طريق معالجتها من جهة، واستعمال تقنيات أخرى للتقليل من هدر المياه، لأن المغرب من بين الدول القليلة في العالم التي تستهلك في الفلاحة 82 % بينما المعدل العالمي هو 70 %؛ إذن يجب إعادة النظر في ما تستهلكه الفلاحة سواء عن طريق مد القنوات وصيانتها وربما تغطيتها لتقليل المتبخر من المياه المكشوفة والذي قدر بما بين 20 % و30 %.

وسيكون اللجوء إلى البحر حتميا، خصوصا وأن تكلفة التصفية نزلت من 26 درهما للمتر المكعب إلى 6 دراهم فقط. فالتقنيات تتطور، وإسبانيا لها تجربة مهمة في هذا الشأن، فجزر الخالدات تعتمد أساسا على تحلية مياه البحر وإعادة استعمال المياه العادمة.

إن المغرب سيتمكن من مواجهة مشكل ما يسمى بالموت عطشا أو جوعا، لأن له 3500 كلم من سواحل البحار والمحيطات (500 كلم منها على البحر الأبيض المتوسط)، ويمكن القول فيما يخص الأمن المائي ومعه الأمن الغذائي، أن استعمال هذه المياه سيخفف من الأزمة. وتعتبر باقي دول المغرب العربي، باستثناء موريطانيا، أقل حظا من المغرب في هذا الميدان.

إذن يجب التفكير جيدا في هذا الموضوع منذ الآن، ولا يقتصر هذا التفكير على المغرب بل على العالم بأسره غنيه وفقيره، فدولة كالولايات المتحدة الأمريكية تملك مياها جوفية في منطقة تسمى منابع أوگالالا Nappes

d'ogallala تمتد ما بين منطقة جنوب داكوطا Dakota لغاية تكساس، بها أكبر احتياطي في العالم من المياه الجوفية تستخرج منه الآن ثمان مرات أكثر مما يزود به، إذ توجد بالمنطقة حوالي مائتي ألف 200.000 بئر، لري ثلاثة ملايين هكتار سنويا. وهي مهددة تبعا لذلك بانخفاض هذه الكمية من الماء، وهو نفس التهديد الذي نلاحظه بالنسبة لجنوب المغرب بمنطقة أكادير سوس ماسة على سبيل المثال، الذي أصبح جلب المياه منها يتم كل مرة على أعماق أكثر من سابقتها ويأخذ منها أكثر مما يعوض. لقد أولى المغرب ومنذ سنة 1930 اهتماما خاصا لموضوع الماء، يراقب ويدرس ويحلل النتائج، وتوجد من أجل هذه الغاية عدة مراكز ومحطات مائية تصل إلى 250 محطة تعمل بواسطة 2500 وحدة من التجهيزات وتسهر على مراقبة 80 محطة مائية تحت الأرض، وتستخرج منها حوالي مليوني عينا في كل مرة من منابع تؤخذ لتحليلها ودراستها وتبيان ما بها من تهديد لجودة المياه وحجمها. وهناك برامج تنفذ في انتظار المخطط الوطني الكبير ضمن الإستراتيجية المندمجة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وأول برنامج نفذ وينفذ، هو إيصال الماء الصالح للشرب للعالم القروي. إن في العالم اليوم مليارا من السكان، أي أكثر من سدسه لا يصله الماء الصالح للشرب، والمغرب، تنفيذا للبرنامج، نجح في إيصال الماء لحوالي 90 % من السكان القرويين.

وسيساهم ذلك دون ريب في زيادة الكمية المستهلكة إن شُرباً أو غيره، كاستعمال الماء للنظافة خاصة الجسدية منها بارتفاع الوعي لدى الساكنة القروية، فالشخص الذي كان يذهب إلى الحمام مرة في الأسبوع، أصبح يستعمل الرشاش مرتين أو ثلاث مرات للاستحمام.

لقد كان المغرب إلى عهد قريب (سنة 1994) لا يزود العالم القروي إلا بحوالي 14 % والباقي كان يستعمل الآبار أو محروم حتى من هذا الاستعمال

(البحث الذي أجري في تلك الفترة بين باختصار أن في 30.000 دوار الثلث يحصل على الماء من الآبار والثلث الآخر يسعى إليها على بعد 5 كيلومترات، والثلث الأخير ليس لديه هذه الإمكانية بالمرة، إذ لا يتوفر على الآبار سواء بعيدة كانت أو قريبة).

أما البرنامج الثاني فيتعلق بالصرف الصحي، ويهدف إلى تأهيل معالجة المياه العادمة في أفق سنة 2015 في حدود نسبة 80 % من التطهير الجماعي الحضري، وتقليص نسبة 60 % من الحمولات الملوثة. وخصص لهذا البرنامج حوالي مليار دولار، ويهم 206 مدينة ومركزا حضاريا، يقطنها حوالي 10 ملايين من الساكنة.

ويتعلق البرنامج الثالث بالفلاحة في إطار مخطط "المغرب الأخضر" الذي أطلق سنة 2008 وهو يرتكز على مقاربة تقاطعية على أساس مشاريع تجميع المنتجين، كما يقوم على مرتكزين لتطوير الفروع الفلاحية: المرتكز الأول عبارة عن إصلاحات ذات طابع أفقي، تحسين المناخ الفلاحي، ويهدف المخطط إلى مضاعفة من 2 إلى 3 مرات الناتج الداخلي الخام خلال العشرة إلى 15 سنة المقبلة، من خلال تطوير قرابة 1300 مشروع بحجم استثمارات يصل إلى 20 مليار دولار.

وسيخصص المرتكز الأول للمخطط للفلاحة العصرية ذات القيمة المضافة، ويتوخى إنتاج 900 مشروع من طرف القطاع الخاص بغلاف يتراوح ما بين 12 و13 مليار دولار ويستهدف 400 ألف استغلالية. أما المرتكز الثاني للمخطط فيهم الفلاحة التضامنية بهدف تخفيض نسبة الفقر والهشاشة وغيرهما. وهو موجه إلى 800 ألف استغلالية ويروم إنتاج 400 مشروع، إضافة إلى كل ذلك

هناك سعي حثيث للزيادة في قنوات السقي ومحاولة ربح مليار متر مكعب من المياه في السنة عن طريق إدخال التقنيات الحديثة.

لقد أصبح من الممكن بفضل التطور الحديث في تقنولوجية استعمال الماء وتطوير البحث البيوتقنولوجي والجيني، تطوير الإنتاج الفلاحي بالرغم من محدودية المياه، إذ هناك دول تملك نفس النسبة الفردية السنوية للمياه (700 م^3) التي يملكها المغرب ومع ذلك تحتل مكانة في تصدير المنتوجات الفلاحية، إنها العزيمة والتخطيط العلمي والتنفيذ الجيد وكلها عوامل أرضيتها متوفرة يمكن استثمارها، وإرادة ملكية سامية يعبر عنها من طرف صاحب الجلالة الملك محمد السادس من خلال مختلف الأوراش التي أمر بفتحها وتتبع حسن تنفيذها بالنجاعة والجودة المطلوبين.

فحجم المياه في المغرب محدود والكمية معروفة نسبيا ومستقبل الماء في المغرب سيكون على الشكل التالي إذا لم تحدث تغييرات تذكر:

1) إذا ظل الانحسار الحراري كما هو عليه وإذا زادت الحرارة بسنتمتر واحد سيؤدي ذلك حسب الخبراء إلى نقص 10 % من مياه حوض ورغة الذي يغذي حوض سبو في المغرب وذلك في حدود 2020 أي بعد عشر سنوات، وهذا أمر يشارك فيه المغرب دولا متقدمة، فحسب المرصد الوطني حول آثار التغير المناخي (onerc في فرنسا)، ستفقد هذه الأخيرة سنويا 2 مليار م^3 وسيؤثر ذلك على المناطق المسقية خاصة الجنوب الغربي حيث تكثر فلاحة الذرة.

2) تقديرات الخبراء تشير إلى أنه ما بين 1906 و2005 ارتفعت درجة الحرارة بـــ 0,74 درجة مئوية، و ارتفع مستوى البحر بـــ 17 سنتمتر، وينتظر أن ترتفع الحرارة كل عشر سنوات بـــ 0,2 درجة وسيقل تهاطل الأمطار بنسبة ما بين 10 % و30 % حسب الجهات.

3) حسب المديرية العامة للمياه، انخفضت حصة الفرد السنوية من المياه في المغرب في السنوات الأخيرة من 2560 م^3 سنة 1960 إلى 720 حاليا، وحسب ثلاثة سيناريوهات وضعت سنة 2003 لما سيكون عليه الأمر بعد حوالي عشر سنوات، فإن حصة الفرد السنوية ستنزل في المغرب إلى المعدلات الأربع التالية : (521 م^3 أو 492 م^3 أو 463 م^3 أو 405 م^3). وطبعا يختلف المعدل داخل المغرب في السنة حسب المناطق 1579 م^3 في الشمال وفي الجنوب الصحراوي 137 م^3 فقط[20].

4) الثروة المائية السنوية في المغرب السطحية والجوفية تراجعت في السنوات الأخيرة من 30 ملياراً م^3 سنة 1984 الى 22 ملياراً سنة 2006 أي بنسبة 24 %. ولا يمكن الاستفادة إلا من 6,17 مليار م^3 (513 م^3 سطحي و14 م^3 جوفي). وما يستعمل الآن هو 9,13 مليار م^3 (9,8 م^3 سطحي و4,1 م^3 جوفي).

5) مجموع ما يسقط من الأمطار في المغرب يصل في المعدل 139 مليار م^3 يتبخر منه 84 % ويبقى 22 مليار م^3 فإذا ارتفعت الحرارة زاد التبخر مع الأخذ بعين الاعتبار الحرارة المائية عندما تكون هناك فيضانات أو شح أمطار غير عادي كما حدث في الثمانينات.

وبسبب قلة الموارد المائية تعامل المغاربة مع الماء بأسلوب حضاري منذ عدة سنين، ونتج عن ذلك وجود مجموعة من القواعد المنظمة لاستعمال الماء واستهلاكه بعضها يجد مصدره في العرف الذي امتزجت بقواعده بعض مقتضيات الشريعة الإسلامية، وبعضها الآخر في التشريع الذي يرجع إلى السنوات الأولى للحماية وذلك بصدور ظهير فاتح يوليوز 1914 المتعلق بالملك العام وظهير 3 يناير 1916 المتعلق بالملك الخاص للدولة حيث أحدث تشريعا لأول

مرة خاصاً بالملك العام المائي الذي أصبح يضم العديد من أصناف المياه ضمن الملك العمومي للدولة، إذ قبل ذلك كان هناك مجرد منشور للصدر الأعظم مؤرخ في فاتح نونبر 1912 وصف بالتنظيم المؤقت يقضي بجعل بعض المياه مملوكة "للمخزن" حصرا ولا يجوز التصرف فيها لغيره كالأنهار والوديان والآبار والعيون وغيرها إلا بإذن مسبق أو ترخيص مخزني[21].

وكما في مجموعة قوانين 1913 جعلت فرنسا من المغرب ورشا للتجربة القانونية المتطورة ومنها قوانين المياه[22].

الفصل الثاني :

النظام القانوني للماء في المغرب

الفقرة الأولى : التشريع المائي بالمغرب

التزمت فرنسا في معاهدة الحماية المنعقدة بين فرنسا والمغرب بتاريخ 30 مارس 1912 بإنشاء نظام جديد يسمح بإدخال الإصلاحات الإدارية والقضائية. وتبعا لهذا الالتزام صدرت مجموعة قوانين 1913م[23]، تلتها بعد ذلك قوانين أخرى لعل من أهمها ظهير فاتح يوليوز 1914 المتعلق بالملك العمومي للدولة ومن بين الملك العموميّ المائيُّ، ويعتبر ذلك أول تشريع مكتوب في المغرب يتطرق إلى ملكية المياه وما ارتبط بها من حقوق، إذ قبل ذلك التاريخ كان الموضوع يخضع لسيادة أحكام الشريعة الإسلامية وخاصة المذهب المالكي طبق الراجح والمشهور وما جرى به العمل، كما يخضع لقواعد العرف الذي يختلف من مكان إلى آخر ومن قبيلة إلى أخرى والذي يتطابق أحيانا مع ما ورد في الفقه الإسلامي، وأحيانا يشذ عن ذلك كما سنرى.

ولقد عدل هذا الظهير مرتين، أولاها بظهير 8 نونبر 1919 الذي سد النقص بإدماج بعض المياه في الملك العمومي للدولة، وثانيها بظهير فاتح غشت 1925 الذي لم يكتف بإدماج مجاري المياه في الملك العمومي بل أضاف إليها كافة أوعيتها الطبيعية العقارية، وبذلك أصبحت، مبدئيا، جميع الثروة المائية خاضعة لرقابة الدولة باعتبارها ملكا عموميا إلا ما استثني كما سنرى.

ولم تلجأ فرنسا إلى استيراد المقتضيات القانونية المتعلقة بالثروة المائية من بلدها الأصلي كما هو الحال في بعض القوانين،بل حاولت وضع قانون مميز وخاص بالمغرب قال البعض إنه مستمد من الشريعة الإسلامية(24). غير أن ذلك لم ينف رغبة المعمرين الفرنسيين في الاستفادة من ذلك باستغلال المياه واستعمالها في مصلحة العقارات التي سيطروا عليها وقطعوا دابر النزاع حولها عندما استفادوا أيضا من مقتضيات قوانين 1913 و1915 حول التحفيظ العقاري التي تطهر العقار من أي منازعة عند تحفيظه(25).

ولقد سلك ظهير 1914 مسلكا حكيما حيث وازن بين المصلحة العامة في إخضاع الثروة المائية لملك الدولة العام من جهة وللمصلحة الخاصة من جهة أخرى، حيث أقر الظهير بحقوق الخواص المكتسبة على المياه قبل نشره، كما أنه سلك الحذر والحيطة حيث لم يدخل كل المياه في الملك العام إلا بالتدريج، فلم ينص في البداية على الصفة العمومية للثروة المائية إلا بالنسبة لمجاري المياه والبرك والمستنقعات والملاحات والآبار الارتوازية والآبار والمشارب العمومية، ولم يقم المشرع بإدخال باقي المياه للملك العام إلا بعد خمس سنوات بمقتضى ظهير 1919 السالف الذكر، حيث أضاف إلى ما سلف جميع الفرشات المائية السطحية والجوفية وباقي أنواع الملاحات وكافة الينابيع

والعيون. وإذا استثنينا مياه الأمطار وبعض الحقوق الخاصة المكتسبة على المياه، فإنه يمكن القول إن مبدأ عمومية ملكية كل المياه أصبح مطبقا في المغرب بل وجرى تطبيقه حتى على الوعاء العقاري خصوصا بعد تعديل ظهير 1925.

إن القول بما سلف يؤدي إلى إثقال العقار الخاص بهذه المقتضيات وينقص من حق الملكية العقارية المطلق، طالما أن ما فوق هذه العقارات وما تحتها من مياه هو ملك عام مثقل أحيانا بحقوق مكتسبة خاصة بالنسبة للاستعمال و الاستغلال وغيرهما من أوجه الانتفاع بالماء. إن صدور أول تشريع يتعلق بالأملاك العمومية ومنها الملك العام المائي سنة 1914، لا يعني أن المغرب لم يعرف هذا النوع من الأملاك في جوهرها وأهدافها قبل ذلك ؛ بل كانت هناك أملاك تؤدي وظيفة اجتماعية وتحمي المصالح العليا للمجتمع كالأنهار الكبرى والأوقاف العامة وغيرها من المؤسسات الاجتماعية والدينية، بالإضافة إلى التقاليد والأعراف التي كانت منتشرة في المغرب وخاصة منها ما تعلق باستعمال المياه وتوزيعها وصيانة أوعيتها العقارية والانتفاع بها جماعيا وفرديا، ومن ثم فإن ظهير 1914 جاء ليتساكن مع المقتضيات التي كانت قبله ويعمل على احترام العديد منها.

وإذا كان القانون الفرنسي قد تأثر في موضوع المياه بالقانون الروماني، فإنه لا يمكن الجزم مع بعض القائلين بأن الشريعة الإسلامية والنظام المائي المغربي تأثرا أيضا بهذا القانون، ذلك أن المسلمين كانوا السباقين إلى العناية بالماء لوجود الحاجة القصوى للماء في مناخ قاحل وشبه قاحل، سواء بالنسبة للإنتفاع به في توفير الغذاء والشرب، أو بالنسبة لممارسة الشعائر الدينية التي تعتمد على الطهارة التي لا تتم في غالب الأحوال إلا بالماء. وإذا التقت بعض

الممارسات والتقنيات المستعملة للاستفادة من الماء وبعض المقتضيات التي تنظم ذلك مع ما هو وارد في القانون الروماني، فلأن التفكير العملي لاستغلال هذه المادة الحيوية لعيش الإنسان يتشابه مع بعضه لدى كل ساكنة الكرة الأرضية، وخلافا للقاعدة الرومانية مثلا التي تقول بتبعية ملكية المياه السطحية والجوفية لملكية الأرض، فإن ملكية المياه مستقلة عن الأرض أحيانا في المغرب كما تصبح أحيانا العقارات تابعة لملكية المياه وليس العكس، والأمثلة عديدة والخوض في هذا الأمر، أي تأثر الشريعة الإسلامية والعرف في المغرب بالقانون الروماني، يحتاج إلى دراسة معمقة تخرجنا عن هذه النظرة المختصرة لموضوع النظام القانوني للمياه في المغرب.

وإذا كان الملك العام المائي يشمل الوعاء العقاري أيضا ومن تم يتبع العقار الملكية المائية خلافا للقاعدة الرومانية السابقة من أن مالك العقار يملك ما فوقه وما تحته من مياه، أي تبعية ملكية المياه لملكية العقار، فإن العقارات التي تقع فيها مياه القنوات والخطارات والآبار تكون مع ذلك ملكا لأصحابها، ولا تعتبر وعاءاً عقاريا لهذه المياه.

وتلحق بالأوعية العقارية لهذه المياه حافات المجرى المائي والضفاف الحرة[26]، ويقضي الفصلان الأول والثاني من الظهير المذكور بمقتضيات تتعلق بالالتصاق الطبيعي الناتج عنه ضم أراضي جديدة كسبب من أسباب التملك أو التخلي عن الوعاء العقاري[27] وذلك في حالة تغطية مياه المجرى لأراضي جديدة أو عند انسحابها من أراضي كانت تغطيها، إلا أنه وبصدور القانون رقم 95/10 المتعلق بالماء (ظهير 16 غشت 1995 القاضي بتنفيذ القانون المذكور) الذي اعتبر من القوانين الجامعة الناجحة والرائدة في موضوع المياه، والذي لم

ينسخ من المقتضيات السالفة إلا تلك التي تتعارض مع محتوياته،أصبح الملك العام المائي يضم أيضا :

1) مناطق حماية للآبار العادية والارتوازية وكذا المساقي المشيدة من طرف الدولة أو لفائدتها والتي تخضع للاستعمال العمومي؛

2) الضفاف الحرة لقنوات الملاحة والتطهير والري ذات الاستعمال العمومي بعرض يصل خمسة وعشرين مترا على الأكثر ؛

3) بداية حافات المجاري ومقاطعها من الوجه المغمور بالمياه لم تعد تبتدئ حسابها من سطح الماء قبل الفيضان وإنما من المستوى الذي تبلغه الفيضانات.

وهكذا، جرى توسيع الوعاء العقاري الذي يدخل في الملك المائي العام من أجل الزيادة في المحافظة على جودة المياه وعدم الإضرار بمنسوبها وهو أمر يصعب أحيانا ضبط تنفيذه بالشكل السليم.

وبالإضافة إلى ذلك أحدث القانون المذكور بجانب نقط أخذ الماء من أجل التغذية العمومية (كالآبار والعيون والمطريات والأثقاب والخزانات المدفونة...) مناطق للحماية في شكل مدارات للحماية المباشرة من التلوث البكتيري والكيماوي حيث يمنع كل نشاط يساهم في تلوث المياه.

كما أحدث القانون مناطق للارتفاقات بعرض يصل أربعة أمتار من الضفاف الحرة على العقارات المجاورة لمجاري المياه وللبحيرات والقناطر المائية وأنابيب الماء وقنوات الري أو التطهير المخصصة للاستعمال العمومي،

الغرض منها عدم الإضرار بهذه المياه من جهة وتسهيل مهمة الإدارة في حرية المرور والاستعمال من أجل المنفعة العامة.

وبالنسبة للمياه الجوفية التي تتعرض لاستغلال مكثف إلى الحد الذي يهدد مواردها المائية بالخطر، أصبح في إمكان الإدارة بمقتضى هذا القانون أن تنشر قرارات تحدد فيها مدارات لهذه المياه للمحافظة عليها، يخضع استغلالها إلى ترخيص إداري (إنجاز الآبار والأثقاب، أشغال استبدال أو إعادة تهيئتها، وكل استغلال مهما كان حجم الصبيب المأخوذ).

ولقد سلك قانون 1995 نفس مسلك ظهير 1914 وتعديلاته سنتي 1919 و1925، إذ حافظ على الحقوق المكتسبة للأشخاص على الملك العام المائي التي اكتسبوها بصفة قانونية قبل صدور ظهير 1914 حول الملك العام كما عدل بظهير 1919 وظهير 1925، حول نظام المياه، غير أنه أضاف إمكانية أخرى لترسيخ هذه الحقوق وذلك بالتنصيص على الاحتفاظ بها لمن اكتسبها قبل تاريخ استرجاع المملكة المغربية للمناطق التي لا تطبق فيها النصوص المذكورة، ولا شك أن ذلك ينصرف إلى المناطق التي توجد بها المدن والجيوب التي لا زالت محتلة.

ولم يعد لكل شخص كما كان في السابق أن يستعمل حقه في إثبات هذه الحقوق المكتسبة في أي وقت شاء بإيداعه طلب الاعتراف بحقوقه، بل أصبح بمقتضى القانون الجديد الأمر محددا بآجال إسقاط، بحيث لا يمكنه تقديم هذا الطلب لإثبات حقوقه بعد مرور خمس سنوات بداية من تاريخ دخول القانون الجديد حيز التنفيذ بالنشر في الجريدة الرسمية (أي 20 سبتمبر 1995). وبذلك أصبح عدد أصحاب الحقوق محددا ومعروفا بعد نهاية المدة المذكورة (المادة السادسة).

ومن جهة أخرى قيد القانون الجديد التصرفات التي يملكها صاحب الحق المكتسب، إذ كان له الحق في السابق أن يفوت ما يملكه من حقوق معترف بها بكل حرية كبيع حقوقه في المياه مستقلة عن العقار أو معه مثلا، لكنه وبمقتضى القانون الجديد لم يعد في إمكانه أن يبيع حقه في المياه المستعملة للسقي إلا مع العقار الذي تسقيه أو منفصلة عنه إذا كان من يشتريها يستعملها في عقار فلاحي آخر (المادة التاسعة) وبذلك أصبحت الحقوق المذكورة مرتبطة باستعمال المياه، ومن ثم يطرح السؤال عما إذا تحولت حقوق الملكية إلى مجرد حقوق استعمال فقط ؟ ومما يدعم ذلك هو أن من يملك حقوقا مكتسبة على المياه دون مرافقة ذلك بعقار معين أو من يملكها ولا يستعملها إلا جزئيا لوجود فائض لديه، فإن القانون الجديد يلزم صاحب الحق بأن يفوتها كلها في الحالة الأولى أو الجزء الفائض منها في الحالة الثانية إلى كل شخص يملك عقارا فلاحيا تستعمل المياه لفائدته أو إلى الدولة، وذلك داخل مدة خمس سنوات تبتدئ من نشر القانون الجديد أو من تاريخ نشر قرار الاعتراف بهذه الحقوق المكتسبة، وإذا لم يفعل ذلك فإنه يبقى للدولة الحق في نزع الملكية[28].

وهكذا جاء القانون الجديد ليقيد حق الملكية في اتجاه إخضاع جميع الثروة المائية إلى الصفة العامة مع الاحتفاظ بالحقوق المكتسبة في ميادين الانتفاع والاستعمال بجميع أشكالها وتقييد حق الملكية بما يتلاءم والمصلحة العامة، وبذلك ينسجم القانون الجديد مع توصيات المؤتمر الدولي حول الموارد المائية المنعقد سنة 1977 بالأرجنتين. وفي إطار هذا الانسجام، يخضع القانون الجديد أصحاب هذه الحقوق لاحترام مقتضيات المخطط الوطني للماء، والمخططات التوجيهية للتهيئة المندمجة للموارد المائية (المادة الثامنة). لكن ما هي هذه الحقوق المكتسبة وشروطها؟

1.1 حقوق مكتسبة

لقد أقر المشرع في القانون الجديد بنفس المقتضيات الواردة في ظهير 1914 بوجود حقوق مكتسبة على المياه تتعلق بحق الملكية وحق الانتفاع وحق الاستعمال (المادة السادسة).

وإذا كان حق الانتفاع وحق الاستعمال لا يثيران أي مناقشة جدية حول الصفة العمومية للمياه لأنهما لا يتعلقان بالرقبة، فإنه بالعكس من ذلك بالنسبة لحق الملكية، ذلك أن الأخيرة تعني وجود ملك خاص مائي إلى جانب الملك العام الذي لا يقبل التفويت، فكيف مع ذلك يوصف المشرع حقوق الملكية بكونها تقع على مياه عامة؟ إنها الطبيعة الخاصة التي تميز الموارد المائية في المغرب ودور الأعراف والعادات والتقاليد المترسخة منذ قرون في هذا الشأن عن غيرها من الدول، ولذلك سلك المشرع للوصول إلى غايته النهائية التي تجعل كل الموارد المائية في المغرب داخلة في الملك العام للدولة، طريق التدريج وعدم الاصطدام بالواقع الممارس دفعة واحدة، ولذلك قيد في القانون الجديد هذا الحق بعدة قيود كما رأينا كمرحلة من مراحل إلغائه وتعويضه بحقوق الانتفاع والاستعمال فقط مع إيجاد صيغ لإمكانية التفويت والانتقال بالإرث مثلا. ذلك أن حق الانتفاع يخول لصاحبه الاستغلال والاستعمال لكنه لا يملك التصرف وهو حق شخصي ينتهي بموت صاحبه أو مرور ثلاثين سنة بالنسبة للشخص المعنوي ولا يورث ولا يوصى به، كما أن حق الاستعمال لا يخول لصاحبه غير حق الاستعمال دون الاستغلال أو التصرف وهو أقل من سابقه وينتهي بانتهاء استعمال المياه. ومن ثم فإن ما يهم أصحاب الملكية هو الانتفاع بها أكثر من ملكية رقبتها، كما يهمهم الحصول على إمكانية التصرف

فيها ولو بشروط ونقلها إلى الخلف العام بواسطة الإرث أو الوصية، وبالرغم من أن هذه الإمكانية تتعارض مع الطبيعة القانونية لحق الانتفاع فإن الأمر أهون لو قرر بقانون من أن يعطي حق ملكية خاصة على مياه عامة إذ أن ذلك لا يستقيم في المنظومة القانونية العادية.

وهكذا يكون لمن له ملكية خاصة على المياه، الحق في أن يتصرف في ملكه بمطلق الحرية استغلالا وبيعا ورهنا ووصية إلى غير ذلك من التصرفات التي يعرفها حق الملكية، أما حق المنفعة أو الاستعمال فإن المياه تبقى لها صفة الملك العام ومع ذلك يحق لصاحب الحق الأول أن يستغل المياه أو يستعملها دون رخصة ودون دفع أي أتاوة أو رسوم للإدارة وهو نفس الأمر المقرر لمن له حق الاستعمال فقط. لكن لا يجوز التصرف بيعا أو رهنا أو وصية وغيرها لأنه لا يملك ذلك.

ولكي يتمتع صاحب الحق بحقوقه المكتسبة بالطرق القانونية المعروفة كالشراء والإرث ووضع اليد و الإيصاء بها وغيرها من الطرق، يجب عليه أن يقدم طلبا للإدارة المختصة وينشر بالجريدة الرسمية المقرر الذي بمقتضاه اعترف له بهذا الحق بناء على بحث إداري علني مسبق تقوم به لجنة خاصة مكونة من طرفها، وللغير ابتداءِ من هذا النشر ولمدة تصل ستة أشهر أن يعارض في هذه الحقوق المنشورة وإلا سقط حقه بعد ذلك في هذه المعارضة.

وتعتبر المياه محل هذه الحقوق أموالا عقارية بطبيعتها أحيانا كالمياه الراكدة والمياه الجوفية مثلا، حتى إذا حولت بعمل الإنسان أصبحت منقولات بطبيعتها. وتتبع المياه في نظامها القانوني وعاءها العقاري، فإذا كان هذا الأخير من العقارات المحفظة مع ما به من مياه طبقت أحكام القانون العقاري (ظهيرا

1913 و1915)، وإذا كانت عقارات غير محفظة طبقت قواعد الفقه المالكي. وتعتبر الحقوق الثلاثة المكتسبة المشار إليها سابقا حقوقا عينية عقارية تطبق عليها المقتضيات المذكورة، من تسجيل في الرسوم العقارية وممارسة حق الشفعة وممارسة الدولة عليها حق نزع الملكية إلى غير ذلك من المقتضيات المتعلقة بالحقوق العينية العقارية[29]. وهو ما قرره الفقه واعتمده القضاء[30].

2.1 مشمولات الملك العام المائي

يعتبر ملكا عاما مائيا ما يلي :

1. جميع الطبقات المائية سطحية كانت أو جوفية وكل مجاري المياه والمنابع؛

2. البحيرات والمستنقعات بما فيها الشاطئية غير المتصلة بالبحر ولو كانت مالحة، والأراضي التي تغمر بالمياه بصفة دائمة أو من حين لآخر غير القابلة للاستعمال الفلاحي لسبب إمكاناتها المادية، وكذا المستنقعات من كل الأنواع؛

3. البرك والسبخات والآبار سواء كانت ارتوازية أم لا، والمساقي ذات الاستعمال العمومي مع مناطق حمايتها؛

4. قنوات الملاحة والري والتطهير المخصصة للاستعمال العمومي ومناطقها الحرة التي لا تتجاوز 25 مترا لكل ضفة؛

5. الحواجز والسدود والقناطر المائية وقنوات وأنابيب الماء والسواقي المخصصة لاستعمال عمومي؛

6. مسيل مجاري المياه الدائمة وغير الدائمة ومنابعها وسيل السيول التي يترك فيها سيلان الماء آثارا بارزة.

7. الحافات إلى حدود المستوى الذي تبلغه مياه الفيضان، وكل المساحات المغطاة بمد يبلغ 120 في أجزاء مجاري الماء الخاضعة لتأثير هذا المد.

8. الضفاف الحرة انطلاقا من حدود الحافات بعرض ستة أمتار بالنسبة لبعض الأنهار وعرض مترين بالنسبة للباقي كما سبق ذكره (ستة أمتار من المصب إلى المنبع بالنسبة لملوية واللكوس وسبو وأم الربيع، أما أبو رقراق فمن مصبه إلى سد سيدي محمد بن عبد الله).

3.1 حقوق وواجبات المالك

يمكن إجمال هذه الحقوق فيما يلي:

- لكل مالك الحق في استعمال مياه الأمطار التي تنزل داخل عقاره، وتحدد كيفية تجميعها اصطناعيا داخل هذا الملك ؛

- لكل مالك ولو دون ترخيص أن يحفر آباراً في عقاره أو يقوم بإنجاز ثقوب به بشرط ألا يتجاوز العمق الذي يحدده القانون أو النصوص التنظيمية وأن لا يضر بحقوق الآخرين ؛

- يحق لكل مالك الحصول على ممر للوصول إلى المياه موضوع هذا الحق ويجب عليه في هذه الحالة أن يقوم بتعويض صاحب العقار الوسيط بشكل عادل ومسبق.

- من أجل السقي يجب على أصحاب العقارات الوسيطة أن يسمحوا بمرور المياه في أراضيهم مقابل تعويض، غير أنه لا يمكن استعمال المنازل والساحات والحدائق والمنتزهات والحظائر المتاخمة للمساكن كعقارات وسيطة للسقي.

- يمكن لمالك العقار الوسيط الذي تمر منه المياه أن يستفيد من الأشغال المنجزة لهذه الغاية وذلك باستعمال المياه المارة في أراضيه بشرط مساهمته في تكاليف الأشغال المنجزة أو التي بقي إنجازها، وفي صيانة المنشآت؛

- يمكن الحصول على ممر للمياه المضرة وذلك مقابل تعويض؛

- وإذا وجد عرف قار ينشئ حق ارتفاق فإن المطبق هو مقتضيات هذا العرف؛

- بالإضافة إلى الضفاف الحرة يكون هناك حق ارتفاق على العقارات المجاورة من أجل المرور لأعوان الإدارة ووضع الآليات أو إنجاز منشآت ذات منفعة عامة في مساحة يصل عرضها أربعة أمتار انطلاقا من هذه الضفاف وذلك مقابل تعويض؛

- لمالك العقار الذي عليه حق ارتفاق كما سلف ذكره، أن يطلب من المالك المستفيد وبعد مرور سنة شراء عقاره، وإذا لم تتم عملية التفويت بعدما طالب بذلك داخل سنة فله اللجوء إلى المحكمة لإتمام البيع وتحديد الثمن أو التعويض، وتستعمل في تحديد الثمن نفس مسطرة نزع الملكية؛

- إذا لم يكن هناك ترخيص لإقامة منشئات فللإدارة أن تقدم وعلى نفقة المخالفين بإزالة كل المنشآت والحواجز غير المرخص بها من أجل تطبيق مقتضيات الارتفاقات المذكورة وذلك بعد إخطار المخالفين؛

- للدولة أن ترخص أو تبرم عقود امتياز من أجل استعمال واستغلال الماء العام، ويترتب عن ذلك دفع أتاوات.

4.1 نظام الترخيص أو الامتياز

1.4.1 نظام الترخيص: تحتاج إلى نظام الترخيص العمليات التالية :

1) باستثناء حفر الآبار داخل الملك الخاص أو إنجاز أثقاب به لغاية عمق محدد فإن كل بحث أو التقاط للمياه الجوفية أو النابعة يحتاج إلى ترخيص مسبق؛

2) أشغال التقاط واستعمال المياه الطبيعية ولو كانت واقعة في ملك خاص؛

3) الآبار والأثقاب التي يتجاوز عمقها ما هو مسموح به قانونا ولو كانت في ملك خاص؛

4) إقامة منشآت كالمطاحن المائية والحواجز والسدود والقنوات يرخص بها إذا لم تكن مضرة أو توقف سيلان المياه لمدة خمس سنوات يجري تجديدها؛

5) جلب المياه الجوفية إذا تعدت صبيبا محددًا؛

6) مآخذ المياه على المجاري المائية أو فروعها؛

7) جلب المياه من أجل البيع أو العلاج الطبي؛

في جميع الأحوال باستثناء المنشآت السالفة الذكر تكون مدة الرخصة غير متجاوزة عشرين سنة قابلة للتجديد، ويمكن للمرخص له أن يستفيد من احتلال

أجزاء من الملك العام الضروري للمنشآت وللعمليات المرخص بها. ولوكالة الحوض المائي أن تسحب الرخصة بعد الإخطار وبدون تعويض إذا لم يحترم المستفيد شروط الرخصة أو لم يستعملها داخل سنتين أو حول الرخصة لغيره دون موافقة الوكالة، إلا في حالة تفويت العقار مع حق الانتفاع بالماء، أو استعمل المياه لغير الغرض المرخص به أو لم يقم المستفيد بدفع الأتاوات في آجالها.

أما إذا سحبت الرخصة في غير ما سلف ومن أجل المصلحة العامة فقط أو قلص منها أو غيرت جاز للمستفيد الحصول على تعويض.

2.4.1 نظام الامتياز المائي

أ) يتعلق موضوع الامتياز بالعمليات التالية:

1) تهيئة العيون المعدنية والحارة واستغلال مياه هذه العيون ؛

2) إقامة منشآت فوق الملك العام لمدة تفوق خمس سنوات لاستعمال المياه أو تجميعها أو تحويلها أو الحماية من الفيضانات ؛

3) تهيئة البحيرات والبرك والمستنقعات ؛

4) جلب المياه من الأجواف أو مجاري المياه إذا تعدى الصبيب حدا معينا أو كانت المياه مستخدمة للاستعمال العمومي ؛

5) جلب المياه لإنتاج الطاقة الهيدروكهربائية ؛

ولا تطبق هذه المقتضيات على موارد المياه والمنشآت المخصصة للمدارات المجهزة من طرف الدولة خاصة تلك المحددة بظهير 25 يوليوز 1969 حول الاستثمارات الفلاحية.

ب) حقوق وواجبات المستفيد من الامتياز:

- إقامة المنشآت الضرورية واحتلال الملك العام لذلك ؛
- الحلول محل الوكالة في استعمال مساطر نزع الملكية والاحتلال المؤقت عند الضرورة؛

ويسقط حق الامتياز عند الإخلال بالشروط في عقد الامتياز أو استعمال المياه لغير ما خصص لها أو خارج المدار المخصص له أو عدم احترام الآجال وعدم دفع الأتاوات في آجالها ؛

ويجب على المستفيد أن يحترم الصبيب الممنوح وكذا نمط استعمال المياه وأن يتجنب تدهور بيئة المياه وجودتها والتقيد بطبيعة المنشآت وآجال انجازها ؛

ولا يمكن أن تتجاوز مدة الامتياز خمسين سنة ؛

وفي حالة تغير الملاك فإن عقد الامتياز وبعد إخطار الوكالة يمكن أن ينتقل عقد الامتياز إلى الملاك الجدد.

إن هناك حقوقا مكتسبة قد لا تخضع أحيانا إلى بعض الأحكام المذكورة سابقا وهي حقوق قديمة ورثها ظهير 1914 كما ورثها ظهير 1995. فما هي هذه الحقوق وما هي الأعراف التي تحكمها، إن هذه المقتضيات متعددة ومختلفة وذات طبيعة عملية نشأت بالممارسة حسب إملاءات كل منطقة وكل قبيلة وحسب إرهاصات اجتماعية واقتصادية بل وسياسية ونفسية أحيانا، ولذلك يصعب في هذا العرض المختصر الإحاطة بها كلها، خصوصا وأن القليل من الأدبيات كتب حولها، لذلك سنكتفي بعرض موجز لها.

الفقرة الثانية : الأعراف والعادات في ممارسة الحقوق المائية

يعتبر العرف مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي وفي نفس الوقت مصدرا من مصادر القانون، وهو باختصار ما يعرف بين الناس، وهو في الاصطلاح الفقهي ما استساغه العقل واستقر في النفوس وقبله الطبع السليم، بينما العادة ما تكرر من الأمور من غير علاقة عقلية، وكل عرف هو عادة، لكن ليس كل عادة عرفا، وفي اللغة هو الشيء المعروف المألوف والمستحسن.

ويعتبر العرف من أكثر المصادر رسوخا في تنظيم المياه والحقوق المكتسبة عليها في المغرب. وكان ولا زال يمثل به مصدرا مهما للشريعة والقانون ويلتقي في التشريع الإسلامي الاجتهادي مع المصالح المرسلة والاستحسان وما جرى به العمل ومع سد الذرائع وشرع ما قبلنا، إذ تستهدف كلها مصالح الناس، وكلها مصادر تبعية للتشريع الإسلامي، لكن العرف في ميدان أنظمة المياه لا يلتقي دائما مع هذه المقتضيات. ومن أمثلة التقاء العرف بالشريعة الإسلامية[31] القاعدة الفقهية التي تقول "بأن الأولوية للأعلى على الأسفل في السقي" وهي نفسها عرفا التي تقضي أن من يملك الماءَ في الأعلى لا يعطي الذي يليه إلا بعد وصوله حد الإشباع (أمان إيكتماس أرضي إشباع بالأمازيغية) وقد عبر عن هذا (في سهل درعة مثلا) ببلوغ الماء كعبي رجل واقف، وهو نفس التعبير في الحديث الشريف : "اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر (أي الكعبين)".

ومن أمثلة اختلاف الشريعة الإسلامية عن العرف هو أن المياه في الشريعة تتبع العقار، كما كان أيام الرومان أيضا، من يملك الأرض يملك ما فوقها وما تحتها من مياه، في حين أن الأعراف خاصة في المناطق القاحلة وشبه القاحلة

حيث شساعة الأراضي دون قيمة بدون الماء حملت السكان على اعتبار الماء أهم من الأرض ومن ثم تتبعه الأرض وليس العكس. وقد عبر عن ذلك ساكنو القصور الفكيكية عندما عبروا عن الثروة أو الأصل بالماء وليس بالأراضي بمعنى أن من يملك الماء يملك عقاره إلا في أحوال خاصة حيث تفصل ملكية الماء عن ملكية العقار.

وإذا كانت أغلب الأحكام الواردة في الشريعة والقانون تتعلق بإنشاء الحقوق فإن أغلب القواعد الواردة في الأعراف تتعلق بممارسة الحقوق، كتوزيع المياه وحدها وتقسيمها للسقي وتنظيمها... الخ.

ومن أمثلة الحقوق المائية العرفية:

- ما يجرى تخصيصه من مياه للجوامع والزوايا "الميضات" والشرفاء... الخ.
- وما يجرى تخصيصه لمالكي الخيول من مياه مقابل العمل بالمحلة أو في الترفيه، حيث تعطى لهم في الساقية الفرياطية بقلعة السراغنة خيمتان من الماء لكل فرس وفي الساقية الدزوزية أربع خيام، في حين تعطى لهم نوبات من الماء فرديات تسمى إيسان.
- ويحق لصاحب العقار الوسيط (اعتمادا على حق الملو) أن يأخذ من المياه المارة في ملكه من الساقية بملء حمولتها ما يسقي به أراضيه المجاورة (عرف يوجد في حوض تساوت على وادي درعة).

وعندما تكون هناك ملكية جماعية للمياه يخصص يوم لفائدة المشرفين من كل 15 يوم الذي هو النوبة المائية الكاملة، يطلق عليه في فكيك مصطلح

تنطارت، وذلك بهدف قضاء المصالح الجماعية، وتستعمل جماعات أخرى طرقا مختلفة (168 طاسة في كل دورة في أولاد جرار عين حسون وفي قبائل ماء أسيف المال بتخصيص عشر الماء أمزال في كل نوبة مائية توالا).

ورغم أن الأعراف التي تنظم الحقوق المائية وممارستها تستهدف السلم الاجتماعي، فإن ذلك لا يعني انعدام النزاعات خاصة أصحاب أعالي المجاري المائية مع أصحاب المياه السافلة وبصورة خاصة أيام شح المياه أو الفيضانات حيث تقطع المياه عن السفلى في الحالة الأولى ويجري التخلص من المياه الجارفة نحو السفلى في الحالة الثانية مما سيتسبب في الضرر لأصحاب المياه السفلى في الحالتين (أشد المنازعات في هذا الشأن وعلى مدار حوالي قرنين من الزمان - القرن الثالث عشر والخامس عشر الميلادي. كانت تلك التي نشبت بين جماعة أزكان -أصحاب المياه العالية- وجماعة مزوغة السفلى -أصحاب المياه السفلى-) استخدم أصحاب المياه العالية أحيانا وضعهم هذا للتحكم في الضغط على أصحاب المياه السافلة لقضاء مصالحهم واستعمال الساقية وسيلة لذلك.

كما أن هذه المنازعات والضغوط لا تباشر إلا أيام قلة المياه أو شحها، أما عند الوفرة فباستثناء حالة التخلص من الفائض وما قد يؤدي إليه من ضرر بالنسبة لأصحاب المياه السفلى، فإن وجود الكمية الوافرة يؤدي في بعض الحالات إلى توقيف العمل بالعرف وأحكامه أو على الأقل التساهل والتسامح في تطبيقها مع أصحاب المياه السفلى، وتكون المياه رهن إشارة الجميع ويعبر عن ذلك "بالساگية سايبة".

1.2 تدبير مياه السقي : دقة وإنصاف

إن أولى اهتمامات الجماعة بمياه السقي هي تلك المتعلقة بصيانة السواقي والمجاري وتطهيرها، يليها بعد ذلك تحديد الجهاز المشرف على الصيانة والتوزيع. ويختلف تنظيم توزيع المياه باختلاف ما إذا كانت سطحية أو جوفية.

بالنسبة للمياه السطحية، وهي مياه الأنهار والعيون والأمطار والفيض فإنه وبالنسبة للمياه السطحية الدائمة تجري عملية التقسيم على السواقي الذي هو تقسيم جغرافي حسب الجهات ثم توزع السواقي على أصحاب الحقوق وهو تقسيم بشري.

مثلا بالنسبة لتقسيم مياه "أسيف نايت حمد" على دوارين (تقسيم جغرافي) دوار أَمْجكَاك أربعة أيام في الأسبوع ودوار أُلْمودن ثلاثة أيام، في الأول يجري توزيع على أساس بشري (أربع مجموعات بشرية) نوبة يوم لكل مجموعة (آيت إغرم وآيت أزلاك، وآيت بونزار، وإيمزلين)[32].

وتطبق بالنسبة لطرق استغلال هذه المياه حسب قوة أو ضعف الصبيب طريقتان : فإما إنشاء سدود التحويل إذا كان الصبيب قويا، وإما إنشاء سدود التجميع إذا كان ضعيفا، في الأولى توضع سدود تقليدية "أوكوك" مع تحويل المياه بواسطة سواقي وربطات نحو الأراضي المراد سقيها وفي الثانية تبنى صهاريج لتجميع الماء "إِفْرَاْون".

وهكذا يوضع السد أوكوك بالنسبة للتحويل على عرض المجرى وتفتح السواقي التي تحمل أسماء معينة (تسليمانت على أسيف المال نسبة للسلطان مولاي سليمان، تسلطانت بأحواز مراكش نسبة إلى السلطان، الفكرونية نسبة

لأولاد فكرون، الخ...) عندما يملأ السد ينساب الماء إلى القطعة الأخرى في المجرى وسد آخر وهكذا من الأعلى إلى الأسفل.

أما الصهاريج فلها شكل خندق أو حفر مكشوفة أو خزانات ويجري التوزيع بالفردية إحداها ليلية والأخرى نهارية، الفردية َيرَمت وهي وحدة زمنية، وتجرى قياسات المياه بالصهاريج بما يعرف بأسقول، وهو مسبار خشبي به علامات تحدد درجة ملء الصهاريج، وتوزع المياه من السواقي على الجماعة التي تقسم إلى مجموعات أو فئات يصطلح عليها بالعظم ("إيخص" أو أفوس) ويعني اليد. أي الانتماء إلى العائلة، كما يجري التوزيع بعد ذلك على أشخاص العظم بالقرعة أو المراضاة، لكن قد لا يكون أحد مالكا في نفس الجهة لعقار ما لذلك يلجأ إلى التوزيع بربطة وجارتها أي بالنوبة الليلية والنهارية، أي التوزيع على أساس العقار وليس الشخص كما في العظم الذي هو "الفردية عزرية" والذي يتمكن من التصرف في حقه في الماء دون بيع العقار، وهكذا مثلا فإن مجموعة من المرابطين في زاوية أحمد بن قاسم الصومعي، كانوا يملكون حقوقا مائية من جدهم المذكور وكان لهم الحق في بيعها أو كرائها للغير. وهو ما كان مطبقا في مياه الحربولية وأم الظهور عين أسردون ببني ملال حيث كان أفراد الجماعة أو الفخدة يبيعون أو يكرون العقار دون المياه أو الأخيرة دون العقار.

ويتم التوزيع بالنوبات الزمنية وهو الاستئثار بالماء كله مدة معينة، وتعرف الدورة بأوتا أو أؤول ولكل صاحب الدورة الحق في بيعها أوكرائها أورهنها،الخ... (الدورة الكبرى بها 20 يوما، 40 نوبة ليل نهار، والصغرى أو النوبة أو الفردية وهي يومية "ترمت" أي الوجبة الغذائية وبها 12 ساعة سقي

فعلي ليل نهار مقسمة على 16 خروبة بمعدل 45 دقيقة سقي للخروبة الواحدة (32 خروبة = يوم واحد) نوبة بالنهار وأخرى بالليل وتسمى تصنيتا أو ثانيتا وتدل على الفردية في منطقة فگيك.

أما التوزيع على أساس الكمية فهو مرتبط بالعقار أكثر من ارتباطه بالمياه، ويكون حسب المساحة: إما بالقصبة "أغانيم" بقبائل أسيف المال بإقليم شيشاوة؛ أو الدراع بقبائل عين بو معدى بطاطا وهي عبارة عن صهاريج تقسم إلى أدرع؛ أو الزوجة أي الدواب في الحرث وذلك بأحواز مراكش تسلطانت؛ أو الفأس أي أن الفتحة للحصول على الماء بقدر فتحة الفأس الخ...

2.2 وحدات لتوزيع الماء

1) وحدات القياس الزمني

- آلة تناست : الساعة المائية

وهي عبارة عن طاسة نحاسية تناست أو تطاست، أطاس أو ساعة شمسية حسب الظل في الأولى توضع الطاسة في سطل تملأ من القاع من خلال الثقب وبها علامات تحدد الأنصبة، السطل به ماء والطاسة تكون فارغة.

فمثلا عين أكلو بنواحي تزنيت تخضع لحساب الستين، النوبة تقسم على 60 حبة أي 60 طاسة (العدد 6 في الحساب الكوني، تضعيفه يساوي 12 أي عدد الشهور، تضعيفه 4 مرات يساوي ساعات اليوم 24، وتضعيفه 10 مرات يساوي عدد الدقائق في الساعة 60 دقيقة وتضعيفه 60 مرة يساوي عدد خطوط الطول من الكرة الأرضية أي 360).

وليحسب المكلف أوكاف عدد الطاسات يلجأ إلى استعمال العصى التي بها أوشام كل وشم عبارة عن طاسة واحدة أو الحصى أو الحبل الذي به عقد وكل عقدة أو حصى عبارة عن طاسة واحدة.

- آلة العلام أو الساعة الشمسية

تستعمل في النهار وتتبع ظل الشمس، ويبنى جدار يعلو مترين ونصف إلى ثلاثة أمتار وكلما اقترب الظل إلا وترك مسافة هي عبارة عن النوبة، وتكون هناك علامات حجرية قياسية تسمى تيفاكيس.

2) وحدات القياس الكمي

تقنيات لتوزيع الكمية :

تيزوكلا مفردها تزاكولت (الكبيرة تسمى إيزوكلا) وهي بناء على شكل مشط تمر بين أسنانه كميات المياه بمقاييس متفاوتة نحو الأراضي المسقاة والمسافات بين سن المشط وآخر تختلف سعة وضيقا لمرور كيميات أكبر أو أصغر حسب مساحة عقار كل مشترك في السقي من مجرى الماء. وتيفكيكت هي خشبة بها ثقوب تمر بها المياه حسب حصة كل واحد وهي عبارة عن حواجز توضع في مجاري المياه. وتكون الثقوب التي يمر منها الماء كبيرة الحجم أو متوسطة أو صغيرة حسب مساحة عقارات المشتركين في السقي من مجرى الماء.

أما أسقول أو إفر فهو عمود خشبي توضع فيه علامات إيفر من أوراق النخيل لتحديد القياسات (النصف،الثلث، الربع، الخ...).

توزيع المياه هذا يتم بواسطة هيئات مشرفة مكونة من الأعيان والخبراء يعينون لمدة محددة من الجماعة (العريف، الحساب، العساس، الفصال، القبال، أكلاس، أوقاف...الخ) طائفة منهم تتكلف بالإشراف على المياه وتوزيعها، والثانية تتكلف بإصلاح السواقي والمحافظة عليها وإنجاز الأشغال المرتبطة بها، وطائفة ثالثة تتكلف بحراسة المياه ومراقبة المخالفين لأحكام المياه.

3.2 مياه الفيض (الحملة) ومياه الأمطار

وتقام المدرجات بالأحجار وجذوع الأشجار لحصر مياه الفيض والانتفاع بها وتستعمل عادة في الفلاحة الموسمية: فلاحة الفيض، وفي هذه الحالة لا تطبق عموما الأعراف فكل واحد يتصرف في المياه كما يشاء، غير أن بعض الجهات (قصور وادي زيز) تقسم أنصافا وفي أخرى (مدغرة وادي زيز) توزع بالنوبة.

أما مياه الأمطار فينتفع بها صاحب العقار دون قيد ولا شرط، لكن العرف في بعض الأماكن يقضي بتجميعها في خنادق تسمى إيفراضن وهي خزانات عامة للسكان من أجل التطهير والاغتسال وسقي البهائم الخ...، وأخرى تسمى تينوصفيوين وهي خزانات باطنية لتلبية الحاجيات الغذائية معقمة بالجير والرمال وماؤها نقي (قبائل حاحا على الخصوص).

4.2 استغلال المياه الجوفية والخطارات

أ) الآبار

البئر أو الحاسي جمعه حسيان (قبائل مدغرة وأولاد جرار) يستعمل لاستخراج الماء للشرب وسقي البهائم والري وغيرهم بواسطة دلو منفرد أو مزدوج (الساقية ، أو الناعورة أو المكروود "أَغرور" تستعمل مياهه للري، ويطلق

على هذا النوع من البئر حاسي أغرور ليميز عن حاسي الدار أو حاسي الجامع (مدغرة وادي زيز واحات تافيلالت، درعة الخ...) تجره دابة بجانب البئر حوض أو صهريج يسمى تزوايت ولقد حلت الآن الآلة في كثير من الأحيان مكان الدواب.

ب) الخطارات

عبارة عن سواقي باطنية متدرجة نحو الأعلى وتعرف عند الطوارق بالجزائر باسم "إيفلى" وفي شرق المغرب "الفكارات أو الفجارات"، وتوجد بأحواز مراكش، ذكرها البكري والإدريسي وقال إنها ظهرت في المغرب في القرن الحادي عشر للميلاد، وتفتح بها منتجات ما بين 20 و52 بين فتحة وأخرى، وهي فتحات واسعة وتغطى بصفائح أسمنتية تسمى تيفلوين، وهي إما جماعية أو مخزنية، حصة كل واحد تناسب مقدار مساهمته في إنشائها، لها حريم في الأراضي المجاورة بعرض ثلاثة أمتار، ولا تؤسس خطارات جديدة إلا على بعد 500 متر على الأقل، تكثر هذه الخطارات في أحواض مراكش وتوجد عين في شكل خطارة في وسط مدينة تزنيت.

إن موضوع المياه بالمغرب حظي ويحظى باهتمام خاص من طرف المغرب وملوكه وشعبه، ولقد تفنن المغاربة في التعامل مع هذه المادة الحيوية بأسلوب حضاري ودقيق منذ مئات السنين، ويجري الآن استعداد مهم لاستشراف المستقبل والتخطيط له، حتى يكون المغرب المائي في مستوى مواجهة ما يمكن أن تخلقه ندرة المياه من مشاكل لتخطيها وإيجاد البدائل من أجل استمرار تدفق هذه المادة الحيوية واستمرار مساهمتها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية المندمجة[33].

الهوامش

1) أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدى الصحاري، كتاب الماء، مخطوط حققه هادي حسن حمودى، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1996 – مخطوط وجد بالجزائر ويرجع للقرن الرابع الميلادي.

2) حسب بعض الخبراء ارتفعت درجة الحرارة في المعدل بدول جنوب البحر الأبيض بدرجتين خلال نصف قرن مع ما لذلك من أثر على زيادة التبخر وتقليل التساقطات المطرية.

راجع : j.m.martin font, El agua escaserà, par 290 millones de habitantes del mediterranéo, El Pais, Madrid, 14 av. 2010, p 31

3) أبرزت عشرية الماء المقدمة للأمم المتحدة سنة 1975 مشكلة ندرة المياه مستقبلا وجودتها، ولذلك عقدت الأمم المتحدة المؤتمر الدولي للماء في مار دي لابلاتا (mar de la plata) بالأرجنتين سنة 1977، غير أنه لم يخرج بنتائج ملموسة فجاء عقد الماء 1990-2000 ليصحح المسار ويثير الانتباه إلى مشكل المياه عالميا.

4) عقدت أكاديمية المملكة المغربية دورة الخريف بتاريخ 21-23 نوفمبر سنة 2000 وكان موضوعها "سياسة المياه والأمن الغذائي في القرن 21".

5) الحرب العراقية الإيرانية كانت بسبب بترول المنطقة وأخرى سنة 1980 كانت حول مياه شط العرب وتطبيق اتفاقية 1975 حول توزيعه.

6) T. Benchekroun , « Ressources en eaux et notions de base » Revue HTE n°140 sep. 2008, Rabat, p.19

7) المرجع : Ben cramer, « Pollution ; la cote d'alerte » in science et vie n° 946 juillet 1996 p. 82

8) وهكذا انتقلت حصة الإنسان الإفريقي من 16,5 ألف م3 سنة 1960 إلى حوالي 5000 م3 سنة 2002، والإنسان الأسيوي من 7,9 ألف م3 إلى 3,3 ألف م3 لنفس الفترة والأوروبي من 15,4 ألف إلى 4,1 ألف والأمريكي الشمالي من 30 ألف إلى 17,5 ألف والأمريكي الجنوبي من 80,2 ألف إلى 28,3 ألف والأسيونوقرافي من 132 ألف إلى 73,5 ألف.

راجع : pdf 2004-Fao, 2004 www.ulb ac.b/studens/desge/cours/env.045 lancelot-1

9) من بين 290 مليوناً في دول البحر الأبيض المتوسط، 180 مليون منهم في الشمال كما في الجنوب يحصلون على الأقل من 1000 م3 في السنة للفرد و60 مليون أقل من 500 م3 و47 مليون محرومون من الماء الصالح، فمن الأسباب في ذلك ارتفاع درجة الحرارة وزيادة الطلب بالنسبة 100 % في غضون 50 سنة ونقص

التساقطات بالنسبة 20 % في 40 سنة الأخيرة، الطلب على الماء مرشح للزيادة في العشر سنوات بحكم أن سكان الحوض سيصلون 525 مليون ساكن في الضفتين، المؤتمر الرابع للاتحاد من أجل المتوسط، برشلونة، اسبانيا، 12 ابريل 2010، J.m.martin font

مرجع سابق ص. 31.

10) Ben cramer, « pollution la cote d'alerte »

مرجع سابق الصفحتان 75 و 82.

11) تعتزم إثيوبيا بناء 70 سدا في أراضيها على روافد النيل، كما وقعت مجموعة من دول بحيرة ڤيكتوريا وروافد النيل الأخرى اتفاقية في 15 ماي 2010 الهدف منها مياه النيل والاستفادة منها. راجع: ممدوح اسماعيل "أزمة مياه النيل..." جريدة القدس، عدد 6524، 31 ماي 2010. ص. 18.

12) Le monde, 10 nov. 2006 p.7 : "17 % de l'humanité en manque d'eau potable"

13) Le monde, 9 sep. 2008, p.8 : " le partage de l'eau, une diplomatie qui reste a inventer"

14) شوقي بن عزو : "الماء ذلك التحدي المستمر"، منشورات بانوراما، 1994 ص. 51-52

15) بالنسبة للزمان تصل التساقطات المطرية 90 % في الشمال في مدة 5 أشهر، وبالنسبة للمكان تصل 2000 ملم في بعض جبال الريف بالشمال و40 ملم في بعض المناطق الجنوبية،وتتركز هذه التساقطات في الساحل الأطلسي بنسبة 70 %.

راجع : د. احمد إد الفقيه، "نظام المياه والحقوق المرتبطة بها في القانون المغربي شرعا وعرفا وتشريعا"، جامعة القرويين،كلية الشريعة، اكادير، 2002، ص. 25.

16) يتوفر المغرب حسب إحصاء 2008 على 127 سدا كبيرا بمجموع قدرة تخزينية تصل 17,5 مليار م^3 وعلى 13 منظومة لنقل المياه يبلغ طولها 1110 كلم. راجع : T. Benchekroun, synthèse des interventions, revue HTE n°40. Op. cit, p.8

17) راجع : وما بعده ERIK ORSENNA, « l'avenir de l'eau » Fayard, France, 2008 p.p. 225

18) تستمر ليبيا في استغلال هذه المياه الجوفية من خلال النهر العظيم. هذا النهر الذي يستخرج كمية كبيرة منها والذي كلف ليبيا 30 مليار دولار لإنشائه، وهو يمتد على طول 4000 كلم مكونة لهذه الشبكة.

19) لقد قررت الجزائر على لسان رئيسها أن يكون شهر سبتمبر 2009 شهر بداية تحلية مياه البحر لحل أزمة المياه في العاصمة على الخصوص بإنتاج يصل مليونا ونصف متر مكعب في السنة وبذلك تتبع اسبانيا في هذا الشأن بالنسبة لحوض البحر الأبيض المتوسط كثاني دولة تلجأ إلى البحر لتأمين حاجتها من الماء،

لكن المشكل الكبير لديها هو شبكة التوزيع القديمة حيث تلجأ مائة ألف عائلة إلى الحصول على الماء بالطرق التقليدية (حمل الماء في أوعية من بعيد، ورغم التكلفة العالية بالجزائر للتحلية، فإن توصيل الماء من خلال شبكة حديثة يعتبر أكثر تكلفة من تحليته.

20) إنه المعدل لحصة الفرد المغربي بين مجموع الساكنة، فهناك جهات يتجاوز فيها المعدل ذلك (أحواض الشمال في لوكوس وطنجة والساحل، المتوسطي يصل المعدل 1579 م^3) وهناك أخرى ينزل فيها هذا المعدل عن ذلك (حوض الصحراء 137 م^3). إنه التوزيع غير العادل لهذه الثروة المائية في الجهات، بحيث تمثل التساقطات المطرية نسبة 2,14 % من مساحة المغرب 7,65 % والباقي 3,34 % بمساحة تصل 8,85 %، إن مجموع الأحواض المائية تعرف عجزا مائيا باستثناء أحواض الشمال. راجع :

Khadija El Houdi, Secteur de l'eau au Maroc, les cahiers du Plan, Haut Commissariat au Plan, n° 27, .Janvier Fevrier 2010, pp. 60, 99 et suivantes

21) عدد المنشور على سبيل المثال المياه التي لايجوز التصرف فيها إلا لاعتبارات المصلحة العامة ويتعلق الأمر بمياه الأنهار والوديان والعيون والمستنقعات والسبخات والمشارب العمومية والآبار.

راجع الدورية المذكورة في الجريدة الرسمية، العدد الأول، 1912، ص. 6.

22) ذلك انه جرى تقنين بعض المجالات بشكل عصري ومتطور حتى على القوانين الفرنسية قوانين التحفيظ العقاري مثلا (ظهير 12 غشت 1913 و2 يونيو 1915). أو تقنين بعض المجالات غير المقننة في فرنسا كالوضعية المدنية للفرنسيين والأجانب بظهير 12 غشت 1913 أو تنظيم بعض المهن والوظائف (المحاماة وكتابة الضبط) وفي نفس السياق جرى تحديث النظام القانوني للمياه بظهير 1914 بحيث لم تكن في فرنسا من مشمولات الملك العمومي المائي قبل مدونة نابليون 1804 إلا المياه ذات القابلية للملاحة أو الطفو فوق سطحها وقد أضيف إليها بعد ذلك البحيرات والمستنقعات التي تعبرها الأنهار والوديان المذكورة وكذا الوديان العامة وبعض البحيرات القابلة للملاحة وما عدا ذلك فهو ملك خاص. لكنه بصدور قانون 1964حول جودة المياه وتحسين توزيعها صدرت بعده تعديلات جعلت من الأملاك الخاصة بالإضافة إلى مياه الأمطار والعيون مياه البحيرات والمستنقعات وبعض المياه الجوفية والباطنية، وقد هدفت القوانين الصادرة في التسعينات إلى اعتبار المياه ثروة وطنية.

23) صدرت في 12 غشت 1913 مجموعة قوانين تتمثل على الخصوص في قانون الالتزامات والعقود الجاري العمل به بعد تعديله، والقانون الجنائي الذي مدد قانون العقوبات الفرنسي إلى المغرب إلى أن صدر قانون جنائي في 24 أكتوبر 1953، ومجموعة القانون الجنائي المؤرخة في 26 نونبر 1962 الجاري به العمل مع ما أدخلت عليه من تعديلات، وقانون الوضعية المدنية والفرنسية للأجانب، الخ....

24) قال بذلك السيد صونيي Sonnier في كتابه حول النظام القانوني للمياه بالمغرب :

."Régime Juridique des eaux au Maroc", Thèse de doctorat en Droit,1933

25) يتعلق الأمر بظهيري 12 غشت 1913 و2 يونيو 1915.

ولقد هدفت التشريعات الصادرة في التسعينات على الخصوص إلى اعتبار الماء ثروة وطنية تساهم في تنمية البلاد ولذلك وجب حماية مصادره واستغلاله، ومن وسائل ذلك إحداث الأحواض المائية وتنظيم استعمال الماء مركزيا وجهويا، وقد وازن التشريع المغربي بين حقوق الجماعة وحقوق الأفراد، ففي الوقت الذي قرر فيه اعتبار الماء ملكا عموميا أقر بوجود حقوق مكتسبة للأشخاص عليه.

26) ويقضي الفصل الأول من ظهير فاتح يوليوز 1914 كما عدل بظهيري 8 نونبر 1919م وفاتح غشت 1925م بأنه يدخل في الأملاك العمومية ما يلي :

1) ضفاف الأنهار حتى وجهها المغمور بالمياه قبل فيضانها، وكذلك مواضع مجاري المياه التي يجري عليها المد والجزر، وجميع الأراضي المغطاة بمياه المد والجزر بارتفاع وانخفاض متوسطهما متراً واحداً وعشرين سنتيمترا.

2) موضع مجاري المياه المستمرة والمنقطعة، وكذلك ينابيعها وموضع سيول المياه والشعاب التي يترك فيها جريان المياه آثارا ظاهرة. وقد أضاف إلى ذلك تعديل بالفصل المقرر بظهير 22 يوليوز 1961 للضفاف المطلقة البعيدة من الحدود المعنية أعلاه بعرض ستة أمتار من مصبات بعض الأنهار (ملوية وأم الربيع واللكوس من المصب إلى المنبع. وأبو رقراق من مصبه إلى ملتقاه بوادي كرو، أصبح في قانون 95/10 إلى سد سيدي محمد بن عبد الله...) وعرض مترين بالنسبة لباقي مجاري المياه أو تقاطعها.

27) قد تحدث تغيرات في المجرى المائي ووعائه العقاري نتيجة الفيضانات التي تغمر أراضي جديدة أو تحدث فروعا جديدة للمجرى المائي أو نتيجة شح المياه حيث يتقلص الوعاء العقاري بتقلص مياه المجرى، فإنه في الحالة الأولى تنزع الأراضي المغمورة من أصحابها لتنضم للوعاء العقاري للمياه دون تعويض لأصحابها، وفي الحالة الثانية تتراجع المياه ومعها يجب أن تتراجع الضفاف الحرة وما بقي يكون كسبا لمالك العقار المجاور. غير أنه في الحالة التي يتغير فيها مسار المجرى المائي كلية وينتقل من وعاء عقاري إلى آخر فإنه إذا انتقل إلى نفس المالك (مالك العقار الذي فوقه المجرى المائي هو نفسه مالك العقار الذي انتقل إليه المجرى) فإن الوعاء العقاري السابق ترجع عنه العمومية ويصبح ملكا خاصا لصاحبه من جهة ويفقد الملكية الخاصة بالنسبة للعقار الذي أصبح وعاء جديدا للمجرى المائي، أما إذا تعلق الأمر بأملاك عقارية مختلفة، فإن العقار الذي انحرف عنه المجرى المائي يكون موضوع خبرة قضائية لتحديد قيمته ولكل من ملاك العقارات المجاورة أن يتملكوا بالمحاصة، حسب حصة كل عقار مجاور من الجهتين لغاية نصف المجرى المائي. وذلك داخل ثلاثة أشهر من يوم الإخطار بذلك

من طرف الإدارة، حتى إذا مرت هذه المدة وقع اللجوء إلى بيع العقار بنفس المسطرة التي تباع بها أملاك الدولة ويوزع الثمن على مالكي العقار الذي أصبح وعاءا للمجرى المائي الجديد حسب حصة كل واحد منهم في الأرض التي فقدها وأصبحت جزءا من الوعاء الجديد. غير أنه وبمقتضى القانون الجديد 95/10 المادة 2 فإنه في حالة تسليم العقار المتخلى عنه للمالك المجاور للمجرى يجب أن يثبت أن هذا العقار المغطى بالمياه كان في ملكه قبل أن يغطى بهذه المياه مع ضرورة احترام الارتفاقات الناتجة أو التي تنتج عن العرف والقوانين والأنظمة. هذا وإن تغير مسار المجرى يجب أن يكون بفعل الطبيعة لا بفعل الإنسان. وتكون حقوق المجاورين على الشكل التالي :

أ) إذا استمر سيل المجرى القديم ولم يهجره إلا جزئيا نحو أراضي جديدة فإن أصحاب هذه الأخيرة لا يستحقون أي تعويض.

ب) إذا انحرف سيل المجرى كلية عن الوعاء العقاري نحو آخر فيكون لمالكي العقارات التعويض بالشكل التالي : إذا كان العقار الجديد والقديم لنفس الملك فإنه يسلم له القديم مجانا – وإذا اشترك في العقارين عدة ملاكين فتجرى خبرة من المحكمة على العقار القديم وللملاك حق الشفعة وإلا وبعد ثلاثة أشهر دون تعبير عن ممارسة الشفعة فإنه يباع العقار ويوزع ثمنه بين الملاك للوعاء العقاري الجديد حسب حصتهم تعويضا لهم عن أملاكهم (المادة 4).

28) طبق مقتضيات القانون رقم 81/7 المتعلق بنزع الملكية من أجل المنفعة العامة وبالاحتلال المؤقت الصادر الأمر بتنفيذه بمقتضى الظهير الشريف المؤرخ في 6 ماي 1982.

29) راجع حكم محكمة الاستئناف بالرباط بتاريخ 29 مارس 1952 GTM عدد 117 بتاريخ 25 نوفمبر 1952 ص ص 151-152)، غير أنه إذا كان الحق المائي مستقلا عن وعائه العقاري أو ما يعبر عنه في أحواز مراكش "بالفردية العزرية" فإن هذا الحق يكون منقولا وليس عقارا.

30) راجع على سبيل المثال بالنسبة للشفعة محمد ابن معجوز : الحقوق العينية في الفقه الإسلامي والتقنين المغربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1990، ص 176. وراجع حكم محكمة الاستئناف بمراكش في القضية عدد 95/121 عقارية المؤرخ في 14 مارس 1995 حيث أكد حق الشريك في الماء في ممارسة الشفعة سواء بيع جزء من الحق في الماء لوحده أو مع العقار، حكم منشور في مجلة المحاكم، هيئة المحامين بمراكش عدد 28، 1996 ص ص 163-173.

31) إن المصادر المذكورة خاصة المصالح المرسلة عند الإمامين مالك ابن أنس وأحمد بن حنبل يقصد بها جلب المنفعة ودفع المضرة تثبيتا للقواعد الأصولية، فالمعروف عرفا كالمشروط شرطا، والمشقة تجلب

التيسير والعادة محكمة وتقوم مقام الإفصاح باللسان وتغني عما أغفل رسمه بالبيان والحاجة تنزل منزل الضرورة والمعروف بالعرف كالمعروف بالنص... الخ. ومن تم كان العرف ملتصقا بواقع المجتمع يتفق مع مصالح الناس يدرأ المفسدة ويجلب المنفعة بجانب المشقة ويجلب الميسرة.

ومن تم كانت الأعراف والعادات في المغرب مميزة في موضوع الحقوق المائية من ملكية وانتفاع واستعمال واستغلال وتحديد وتوزيع وتقسيم للمياه وبيعها ورهنها بالإضافة إلى إدارتها وحل نزاعاتها بمؤسسات وتنظيمات شعبية في غاية البساطة والدقة في نفس الوقت.

وهي تنظيمات لا زال العمل بها في المغرب بل وخارجه كما هو الشأن في مدينة فلنسيا بالأندلس حيث لا زالت بها محكمة المياه كمحكمة شعبية تحتكم إلى العديد من القواعد المطبقة في المغرب منذ أن أسسها عبد الرحمان الثالث سنة 960 ميلادية أي أكثر من ألف سنة.

32) راجع : أحمد إد الفقيه، "نظام المياه والحقوق المرتبطة بها"، مرجع سابق، ص 155.

33) للزيادة في التفصيل راجع أحمد إد الفقيه، "نظام المياه والحقوق المرتبطة بها".

مرجع سابق، الصفحات ابتداء من 155 وما يليها.

أي منظور إسلامي
لأسس العلاقات الدولية

إدريس العلوي العبدلاوي

1. أساس القانون الدولي الإسلامي ومصادره وطبيعته

تشغل قواعد القانون الدولي المنظمة لعلاقة الدولة بغيرها من الدول، والتي تحكم تصرفاتها في المحيط الخارجي أو الدولي مكاناً هاماً من أحكام الفقه الإسلامي، فالدولة بين جماعة الدول، كالفرد بين باقي أبناء جنسه، وكما يهتم الإسلام بتنظيم سلوك الفرد في الجماعة على نحو ملزم، كذلك يهتم بسلوك الدولة وتنظيم علاقاتها مع مختلف الدول وتحديد حقوقها وواجباتها.

إن من خصائص الشريعة الإسلامية الشمول، فما من شيء في الحياة إلا وللشريعة حكم فيه، وما دامت الشريعة بهذا الشمول، فمن البديهي أن نجد في أحكامها ما يتعلق بالدولة أو القانون الدولي.

ليس الإسلام إذن ديناً فقط له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، إنه نظام من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً، إنه نظام كامل ومنهاج شامل.

إن قواعد القانون الدولي الإسلامي تندرج ضمن حق الله تعالى الذي يتلاقى مع دائرة القانون العام في القانون الوضعي، وما إضافة هذا الحق له سبحانه إلا لعظيم خطر هذه القواعد، وشمول نفعها للإنسانية جمعاء.

للقانون الدولي الإسلامي مصادره الأصلية التي يستقي منها أحكامه وهي القرآن والسنة إضافة إلى الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وتتميز هذه المصادر بالتنوع والمرونة بما يؤهلها لأن تلعب دورا في المجتمع الدولي في كل زمان ومكان.

إن البعد الأخلاقي هو السمة البارزة في القانون الدولي الإسلامي، فضلا عن النظرة الشمولية لعلاقة الإنسان بخالقه، والدعوة إلى السلم والعمل وتكريم الإنسان، لقد بُنيت العلاقات الدولية في الإسلام منذ بدايتها على طابع إنساني مستمد من مبادئ الإسلام التي تجعل الروابط بين المسلمين والشعوب الأخرى ضرورية لقيام الوحدة الإنسانية على المحبة والسلام.

2. الدولة كشخص من أشخاص القانون الدولي الإسلامي ضرورة من ضرورات الدين

ليس بدٌ من الإقرار من أنه كان للأمة العربية والإسلامية حتى في عهدها الأول، دولة تقوم بأمرها، ترعى شؤونها، وتُدبر أمورها حسب ما تأمر به شريعة

الله ورسوله، ولم يكن بد أيضا من أن نجد في القرآن والسنة الصحيحة الأصول العامة التي يقوم عليها نظام الدولة.

إنه باستقرار الرسول ﷺ وأصحابه في المدينة واتخاذها وطناً لهم ومقاماً دائماً ثم للعرب والإسلام إقامةُ دولةٍ لها أركانها ومقوماتها، دولة يشير القرآن والسنة إلى وجوب قيامها وينطبق عليها التعريف القانوني للدولة.

إن الدين في الإسلام ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين، فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين.

إن من أهم الدعائم التي ترسو عليها الدولة الإسلامية، الالتزام بدستور من وحي السماء، ذلك الدستور هو القرآن، ومذكرته التفسيرية والإيضاحية هي السنة النبوية، كما أرسى الإسلام الدولة على مقومات ودعائم يمكن حصر أهمها في الخلافة، والعدل، والشورى، والشرعية والمشروعية، والسيادة، والأخوة الدينية، والتكافل الاجتماعي.

لقد بين القرآن الكريم كل ما يلزم الأمة في حياتها، فكان بذلك منهاجاً كاملاً، ودستوراً شاملاً يهدي الناس إلى سبيل سعادتهم في دنياهم وأخراهم.

ولم يأت القرآن الكريم فيما يتعلق بنظام الحكم في الدولة إلا بالمبادئ الأساسية دون تعرض للتفصيلات والأساليب والجزئيات التي بطبيعتها تتطور أو تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، وذلك كما يقول الفقهاء لتُراعي فيها كلُّ أمةٍ ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها، إن تفصيل ما لا يتغير، وإجمال ما يتغير، إحدى الضرورات التي تقضي بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها.

إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، فوجود التلازم بين الدين والدنيا يستتبع وجوب وجود الخليفة، وأساس الخلافة في الإسلام هو «عقد البيعة» ذلكم العقد الذي يلتزم فيه طرف بتقديم الطاعة والولاء والامتثال، ويلتزم الطرف الآخر بالعمل على تطبيق شريعة الله وسنة رسوله ﷺ.

3. أساس تكوين الدولة في الإسلام

لم يعتبر الإسلام في تكوين الدولة الجنسيةَ ولا العنصريةَ ولا التوطنَ في بلد معين، كما ألفته الأوضاع البشرية للدول، ولقد رأى أن في ذلك تحديداً وتضييقا يُنافي عالميته وعمومه كدين سماوي أريد به خيرُ البشرية جميعا، فسما عن جميع الاعتبارات البدائية الشخصية، ورفع درجة الجماعة الإنسانية عن أن يكون اتحادها وتعاونها راجعا إلى غير المبادئ والمثل العليا، فرأى أن يوحد بين الجميع بالفكرة أو العقيدة التي يعتنقها الكل عن إيمان ورضى، وتكون تلك العقيدة هي الوحدة المشتركة بينهم، والروح السارية فيهم.

فكانت الأخوة الدينية بين المسلمين هي أصدق تعبير عن هذه الوحدة المشتركة، أو هي هذه الوحدة المشتركة قررها القرآن الكريم : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1]، وقررها رسول الله ﷺ : «المسلم أخ المسلم».

4. مركز الفرد في القانون الدولي الإسلامي (حقوق الإنسان)

لا يخفى أن النظام الدولي وإن كان يهدف مباشرةً إلى تنظيم العلاقات بين الدول وإيجاد حياة مشبعة بالأمن والرخاء في كافة أرجاء الأرض، فإن الغرض

والهدف الأخير من ذلك كلِّه هو إسعاد الفرد من بني الإنسان، وتسهيل الحياة له في إقامته وانتقاله.

وبالرغم مما يتضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية اللاحقة له، فإن دين الإسلام كان الأسبق في إعلان تلك الحقوق بمفاهيمها الكاملة وضماناتها الشاملة في أحسن صورة وأتم بيان، كما كان الأسبق في ربط الحقوق والحريات العامة بوظيفتها الاجتماعية، إذ أناط بهذه الحريات تحقيق المصلحة العامة وابتغاء وجه الباري سبحانه.

وكان الإسلام حامياً شخصية الإنسان بشقيها المادي والروحي ضماناً لعدم التفكك الاجتماعي والانحلال الخلقي، موازناً بين مصلحة الفرد في صيانة حقوقه الأساسية ومصلحة الجماعة في التجريم والعقاب، فالدعوة الإسلامية دعوة عالمية موجهة للناس كافة، وتقوم على الكرامة والحرية والعدل والمساواة، وفي إطار من هذه الشمولية كفل الإسلام للإنسان الحق في الحياة والكرامة، والعدل، والمساواة، وحق العمل، والأمان، وحق الهجرة، كما كفل للإنسان حرية العقيدة، والتفكير، والضمير، والرأي، والمسكن، والتنقل، وغير ذلك من الحقوق الأساسية.

إن أول سورة نزلت من سور القرآن الكريم، كانت تحمل من معاني التكريم الإنساني، والاهتمام بشأنه، وتُلمح إلى آثار تكريم الله سبحانه لهذا الإنسان، كما تشير هذه السورة التي بدأت بها الرسالة المحمدية إلى سبق العناية الإلهية بهذا الإنسان على سائر المخلوقات، فجعله مهذبا له قابلية للعلم والفهم، قال تعالى : ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الّذِي خَلَق، خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقْ، اِقْرَأْ وَرَبُّكَ

الأَكْرَم الذِّي عَلَّمَ بِالقَلَم، عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾[2]. وصرح الخالق العظيم سبحانه بتكريم الإنسان فقال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مَنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[3].

5. أساس علاقة الفرد بالدولة

تحرصُ الأمة الإسلامية وهي أمة وسط، على إطلاق جميع الطاقات الفردية والعامة من غير إفراط ولا تفريط، لإيجاد التوازن في المجتمع نتيجة لتوزيع التبعات على الجميع بالقسطاس المستقيم، ومن هذا تتحدد علاقة الفرد بالدولة بالجمع بين مزايا كل من الفردية والاجتماعية، في مذهب وسط معتدل يجمع محاسن النظريتين.

إن هذا المقياس المتوازن الذي يؤثر التكافل بين الفرد والجماعة، ولا يُحابي الفرد على حساب الجماعة، ولا الجماعة على حساب الفرد، لفَتت الأنظار إليه آية قرآنية كريمة : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمُ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[4].

6. مبدأ الشرعية في الإسلام

لقد فصل الإسلام من قبل في أمر علاقة السلطة العامة بالأفراد على أساس نظام الشرعية، فقيّد الحاكم فيما يتخذه من قرارات وإجراءات، أو فيما يُصدره من أوامر بأحكام الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون قد سوّد القانون على السلطة العامة، واعتبر الأول مصدر الثانية.

وما من شك في أن تقرير المبدأ الذي أصبح يسود اليوم الدولة المعاصرة، وهو ما يعرف بمبدأ الشرعية «Principe de légalité»، إنما يكفل حماية جديّة للأفراد في مواجهة السلطة العامة، إن على السلطة العامة أن تراعي فيما يصدر عنها من تصرفات أو أوامر كتاب الله وسنة رسوله، قال تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[5]، ووصفهم في آيات أخرى ﴿بالفَاسِقِينَ﴾[6]، و﴿بالكَافِرِينَ﴾[7].

7. المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية

لم يخل الإسلام من حلول ناجعة ضمن عالمية فعالة ومعارف شاملة، وضبط رصين لمسار الحياة الإنسانية بصورة تؤلف بين الشعوب والحضارات والأجناس واللغات واللهجات المختلفة، ولعل أبرز هذه المبادئ اعتبار المجتمع الإنساني كياناً واحداً بل أسرة واحدة يسودها نظام متكامل يضمن حرية الفرد وحقوقه طبقا لمقتضيات الشريعة، كما يقرر تكافل أفراد الأمة والمجتمع في نطاق مسؤولية جماعية ومواجهة مشتركة بناءة لمتطلبات العصر مع فرض احترام الأقليات غير الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي ضمن تسامح عادل واستفادة كاملة من موارد الدولة.

لقد امتد الخلُق السياسي وروح التسامح والحس بالمواطنة الإنسانية حيثما امتدت معاملات الدولة الإسلامية، ومهما تناءت التخوم دون أي اعتبار للمصالح غير المشتركة، إن الأسس التي قامت عليها دعوة الإسلام تعتبر الناس أمة واحدة لا تُفرق بينهم الأجناس والألوان واللغات والعصور، وأنهم خُلقوا ليتعارفوا ويتعاونوا، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

وَجَعَلْنَاكُم شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[8]، كما يسعى الإسلام لتوحيد البشرية على ما فيه صلاحها، وتدعو تعاليمه وتشريعاته إلى الخير بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجادل المخالفين بالتي هي أحسن، فلا ضغط على الحريات، ولا إكراه في الدين، ولا فرض للأفكار والمعتقدات، قال تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ﴾[9]، ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[10].

لقد حرص القانون الدولي الإسلامي على أن يكفل بمبدأ المساواة التوازن في المجتمع الدولي، هذا المبدأ الذي يعتبر حجر الزاوية في الحقوق والحريات العامة وأساسها الذي لا قيام له بدونه، ففكرة الحرية نفسها ترتبط بفكرة المساواة ارتباطاً وثيقاً، حيث إن تعريف الحرية مشتق من المساواة، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاس اتَّقُوا رَبَّكُمُ الذِي خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[11]. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيئِينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾[12].

لقد خلق التناقض في العلاقات الدولية بين مبدأ سيادة الدول والمبدأ المناقض له، وهو اللامساواة بينها من الناحية الواقعية، توتراً انعكس على قواعد القانون الدولي التي كانت لا تعير إلى زمن غير بعيد وزنا للواقع، وفرضت توجهات المستقبل على القانون الدولي أن يلمّ بشؤون التنمية الاقتصادية والثقافية المرتبطتين بالسلام وحقوق الإنسان.

8. السلام والسلم من صميم الإسلام

لقد ضمن الإسلام حقوق جميع الناس، ودعا إلى السلام العام بين جميع البشر، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا

خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾[13] وحرصاً من الإسلام على قيمة السلام والأمن، وتربية للمسلمين على التعلق بالسلام، كانت تحية المسلمين لبعضهم ولغيرهم هي لفظة «السلام»، وأمر المسلمين إذا خرجوا من صلاتهم بعد إقبالهم على ربهم أن يخرجوا بلفظة «السلام عليكم»، يقولونها مرتين : مرة على اليمين، ومرة على اليسار، إشعاراً بأنه بعد الإقبال على الله يتجهون في معاملتهم لبعضهم عن طريق السلام، والإسلام دار السلام، والجنة دار السلام، وربنا سبحانه هو السلام ومنه السلام قال تعالى : «وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً»[14].

لقد وردت كلمة «السلام» في أكثر من مائة آية في القرآن الكريم، في حين لم تُذكر كلمة حرب ومشتقاتها إلا في ست آيات فقط، ومن ثم فإن السلام والسلم في صميم الإسلام، وتعاليمه الثابتة ومقاصده السامية، بينما تعد الحرب من الحالات الاستثنائية في العلاقات الدولية في الإسلام، فالإسلام ينبني على روحانية مفتوحة لكل الناس، وعلى الحرية والتسامح والعدل والمساواة، كما أن الإسلام دعا في نطاق إقامة صرح دعائم العلاقات الإنسانية إلى التسامح غير الذّليل، وبذلك فالإسلام يبني العلاقات الإنسانية سواء كانت بين الآحاد أم كانت بين الجماعات على التسامح من غير استسلام للشر أو تمكين للأشرار. قال تعالى : ﴿ادْفَعْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[15].

إن العدل يعتبر خاصية من خاصيات الشريعة الإسلامية حمل لواءه القرآن، وأقرّته السنة النبوية، ففي ظل العدالة تُحفظ الحقوق، وينتظم الوجود الإنساني، وإذا كان لكل دين سمة يتسم بها، فسمةُ الإسلام هي العدالة، وهي شعاره

وهي خاصته، والعالم لا يصلح إلا إذا كانت العدالة ميزان العلاقات الإنسانية في كل أحوالها.

9. الحرب في نظر الإسلام

الأصل في العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية – كما سبقت الإشارة – هو السلم، وأن الحرب أمر عارض، والأصل في الأمور العارضة العدم، وأنه لا يُلجأ إلى الحرب إلا في حالة الاعتداء على البلاد، وانتهاك حرمات الإسلام والمسلمين، فتكون الحرب حينئذ من أجل الدفاع عن النفس أو المال أو الدين، وهذه المسائل من الضروريات التي حافظت عليها الشريعة الإسلامية وأقرتها سائر الملل الدينية.

والحرب في نظر الإسلام ممقوتة ومرفوضة، ولا يقبل الإسلام أن يعلن المسلمون الحرب على غيرهم، إلا إذا ظلموا أو وقع الاعتداء على عقيدتهم، ولم يجدوا طريقا للاعتداء إلا بالحرب التي تعيد الحق إلى نصابه وتنصف المظلوم من ظالميه : قال تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ»[16].

ولم يسمح الإسلام بالحرب إلا من أجل :

1. الدفاع عن النفس، قال تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُعْتَدِينَ﴾[17]، وقال جل من قائل : ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الذِينَ أُخْرِجُوا مِنَ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ﴾[18].

2. الدفاع عن المضطهدين المظلومين، قال تعالى : ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ والمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ والنِّسَاءِ والوِلْدَان الذين يَقُولُونَ رَبَّنَا

أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً واجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾[19].

وفي حالة الاضطرار إلى الحرب الدفاعية لابد من مراعاة الشروط الضرورية التي حضت الشريعة على اتباعها حتى لا يتضرر بسببها الأطفال والنساء والشيوخ والضعفاء والمرضى، وقد كانت تعاليم الرسول عليه السلام دائما تؤكد بأن على المسلمين أن يحسنوا معاملة أسرى الحرب، وأهالي الأقاليم ولا يتعرضوا للمدن والقرى الآمنة، وألا يحرقوا زروعا، وأن يحترموا رجال الدين، كما كان يوصي عليه السلام بعدم اللجوء إلى السلب والنهب والقتال غدراً والتمثيل بجثث القتلى، إلى غير ذلك من الأعمال التي لا تتلاءم مع رحمة الإسلام وتكريم الإنسان، فالإسلام دين الرحمة لا دين القهر يرفض الاستيلاء على الأفكار والأراضي بالقوة، لأنه يهدف إلى أن يفد عليه الناس بالرضى ويربطوا معه علاقتهم بالحسنى، ويقبل منهم عروض السلام إن جنحوا إلى السلام. قال تعالى ﴿وإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾[20].

10. المعاهدات وحرمتها في الإسلام

يستمد القانون الدولي الإسلامي قوته من القواعد الإنسانية العامة ومنها الوفاء بالعهود، ولذلك كان للمعاهدات العادلة قيمتها في تكوين ذلك القانون في الإسلام، ولكن على أساس من العدالة.

لقد أقر الإسلام حرمة المعاهدات وقدسيتها وإِلزاميتها، وحث المسلمين على عدم نقض العهود، الشيء الذي لازالت تعاني منه المعاهدات الدولية الحديثة في مجال التطبيق العملي، خاصة من طرف الدول القوية.

والمعاهدات واجبة الوفاء سواء أكانت بصلح دائم أو مؤقت، أم كانت تنظيماً للعلاقات في دائرة السلم المستمرة.

وهناك أمثلة عديدة عن عقد المعاهدات في الإسلام، ومن معاهدات الرسول عليه السلام «عهد الحديبية» الذي عقد بينه وبين قبيلة قريش في مكة خلال السنة السادسة للهجرة (638 ميلادية)، وهي معاهدة صلح والتزام بعدم الاعتداء بين مسلمي المدينة ومشركي مكة، واعتبرت هذه الوثيقة كسابقة لعقد معاهدات مع غير المسلمين.

ومن المعلوم أنه عقب دخول الرسول عليه السلام المدينة، التقت الأديان الثلاثة، حيث كان يوجد ضمن سكان المدينة يهود ومسيحيون، ولذلك التقوا مع المسلمين وكونوا أعظم مؤتمر إنساني هدفه غاية روحية بحتة، وقد عقدت بين الرسول عليه السلام واليهود معاهدة من أجل أن يسود بينهم الود والمحبة والتحالف ضد أي عدو يهاجم قوات أحدهم، كما ارتبط بعلاقات طيبة مع المسيحيين وحرص على سلامة إقامتهم.

وقد أبرمت بعد ذلك العديد من المعاهدات للارتباط والتآخي مع كافة شعوب العالم، على السلام والمحبة، وعلى نموذج من المثل والمبادئ النّابعة من أصول الدعوة الإسلامية التي تجعل من شعوب كافة الأمم أمة إنسانية واحدة بأساس قائم على حرية العقيدة والعدل والمساواة بين الجميع.

إن السبيل لاستقرار السلام هو معاهدات الأمان، وعدم الاعتداء، وإن المعاهدات لا تستمد قوتها من نصوصها، بل من عزيمة عاقديها على الوفاء، ويعتبر الوفاء بالعهد من مقومات دين الإسلام وركائز الإيمان حض عليه القرآن

الكريم، وحث عليه الرسول عليه السلام، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[21]، ﴿وَأَوْفُوا بِالعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْؤولاً﴾[22]، ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[23].

11. الحصانة الدبلوماسية في القانون الدولي الإسلامي

لقد تكونت مع عزة الدولة الإسلامية وإشعاع الحضارة العربية، تقاليد للسفارات وتشريعات استوفت كل مقتضيات العصر الحاضر في تقاليد الحقل الدبلوماسي، ولا يختلف الأمر إلا في الناحية التشريعية الشكلية.

لقد راعى الإسلام حصانة المبعوثين وشروط العهود بمختلف أنواعها، واحتفظت المصادر الإسلامية بنصوص لبعض الأحلاف، ومنها عهود الصلح والمهادنة والحلف وغيرها من كل ما يتصل بالأحلاف، وفي هذا يُراعي الإسلام قدسية المواثيق بالوفاء بها ما لم تكن في ذلك مخالفة للمبادئ الإسلامية، وكذلك اعترف الإسلام بالحق الكامل للحصانة، من حصانة شخصية، وحصانة تتعلق بالمال، وحصانة قضائية. فالمبعوث الأجنبي يعامل المؤمنين، وتكفل له حرمة القيام بمهمته، كما وفرت له حرية الانتقال، وحرية ممارسة شؤونه الدينية.

12. أساس تسوية المنازعات الدولية في الإسلام

لا يمكن للقانون الدولي أن يحقق غايته على الوجه الأكمل إلا إذا أفلح في إيجاد حالة سلام دائم بين الشعوب، وفي القضاء على الحرب كوسيلة لتسوية المنازعات الدولية.

إن حدة التمسك بالسلطان والسيادة المطلقة من جانب الدول، سوف تخف شيئا فشيئا كلما شعرت بزيادة حاجتها للتعاون والتضامن فيما بينها، بل هي بدأت تخف بالفعل على إثر ما أصاب العالم من جرائها من هول ودمار، وسوف يأتي اليوم الذي تشعر فيه الدول شعور اليقين بأن الحرب أيّاً كانت مغانمها وبال على الجميع، وأن التفاهم والتعاون واحترام حقوق بعضها البعض أجدى وأنفع من الالتجاء إلى العنف والقوة.

وإذا نظرنا للشريعة الإسلامية نجد أنها تعتمد قبل كل شيء في تسوية المنازعات، فردية كانت أم جماعية، على وجدان الإنسان، لا على قوات السلطان، إنها ذاتُ مهمةٍ هي إسعاد الناس وتدبير مصالحهم، كما أن غايتها هي مصلحة الإنسان كخليقة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل أفراد المجتمع الإنساني.

فاتباع الطاعة في الأعمال الإنسانية يجعلها أعمالا شرعية، والخروج عنها يجعل العمل الإنساني في إطار خارج عن الشريعة، ومن ثم فهو خارج عن الفطرة، وهذا السلوك الموجّه على الصعيدين الداخلي أو الخارجي، الخاص أو العام، الفردي أو الجماعي، لا ينال به الفرد رضى الله فقط، ولكنه حينما ينظر إليه إخوانه في المجتمع الإنساني، ويرون فيه القدوة الصالحة يحترمونه، ويرون فيه الدليل العملي لنفاذ الخطابات الإلهية فيتبعونه، وبذلك يصبح مرضيا عند الناس، وذا أثر فعال في خلق المجتمع الإنساني المتمتع بالحقوق المؤدي للواجبات.

إن تعارض المصالح بين الدول كثيرا ما يؤدي إلى قيام النزاع بينها، والحكمة تقضي عليها في مثل هذه الحال بأن تسعى لتسوية النزاع وديا، وبألا تعمد إلى وسائل العنف إلا إذا ألجأتها الضرورة لذلك.

وليكون الإنسان نفسه الحارس على ضمان العدالة ونشر الحق في المجتمع الإنساني، لم يكتف الشارع بالتكليف بظاهر القانون والقضاء، بل كلّف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون أو القضاء في جانبه، فإذا كان القانون الوضعي يهتم بالمساواة، فإن الإسلام يهتم بتحقيق العدالة، لأن المساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع، كيفما كان القانون، وكيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد، بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة ولا تعترف بأي قانون مناف لمقاصدها. ولهذا الاعتبار فرق الفقهاء بين الجانب القضائي والجانب الدياني.

13. الحوار بين الأديان كوسيلة لإشاعة السلام بين الأمم وإقامة علاقات التعاون لبناء عالم جديد

إذا كان الإنسان المعاصر قد انتصر على البعدين المكاني والجغرافي، فتلاشت بذلك المسافات التي تفصل بين القارات والأقطار، فقد بقي لزاما عليه أن ينتصر على المسافات التي تفصل بين العقول والأفكار والتي تقيم حدودا وسدودا تحول بينه وبين التفاهم والتعارف، وأن يقيم علاقات التعاون لبناء عالم جديد.

إن التعارف والتعاون بين البشرية يعتمد على الحوار والتفاهم ونبذ السيطرة الفكرية والتمييز.

لقد اتفقت الوصايا الدينية والشرائع السماوية والدراسات العلمية على أن جوهر الإنسان واحد لا يختلف بعضه عن بعض إلا بالصقل الثقافي والتقوى الدينية والتسامح الفكري.

إن من أهداف الحوار بين الأديان تجاوز التعصبات والعنصريات التي لم يعد الإنسان المعاصر يستسيغها، ولم يعد لها تصور مقبول في الفكر والوجدان، وأصبح استمرارها تعبيرا عن التأخر والجهالة.

كما أن من أهداف الحوار التي يدعو إليها الإسلام تحطيم القيود وخلق اتصال دائم ومستمر بين أبناء المجتمع الدولي، وتبادل المصالح والمنافع، والعمل على تبديد أسباب الخلاف والنزاع بين مختلف الشعوب.

كما أن من أهداف هذا الحوار إشاعة السلام والتفاهم بين الأمم وتحقيق العدالة والمساواة بين الناس جميعا.

إن خلق الحوار بين الأديان يرتكز على دعامة أساسية، هذه الدعامة تنطلق من المبدأ الإسلامي في الدعوة إلى الكلمة السواء التي نادت بها الآية القرآنية ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَواء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾[24].

إن الديانات الثلاث هي ديانات القيم، وبذلك فهي قادرة على محق أسباب الحروب والعدوان لتحقيق العدالة والأخوة والمساواة والسلم والسلام.

14. خاتمة

إن كل شيء في هذا الكون يسير على وتيرةٍ واحدة من الاتزان والاستمرار بإذن الواحد القهّار، ليكون بهذا المنوال أدعى إلى الحكمة ومعرفة العليم الخبير، وليدلّ على الانسجام والوئام، فليس بين هذه الآيات الكونية، والمشاهدات الخارجية تنافر ولا تناصر، بل بينهما تعايشٌ وحسنُ تجاور، رغم اختلاف الطبائع والصور والمدار. قال تعالى : ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[25].

من خلال هذه الطبيعة الهادئة المنسجمة ألف عبرة للإنسان الواعي المفكّر، ولأعضاء المجتمع الإنساني، لتكون الأحوال جارية على هذا المنوال المحكم الرتيب.

الهوامش

1) سورة الحجرات، الآية 10.
2) سورة العلق، الآيات 1-4.
3) سورة الإسراء، الآية 70.
4) سورة البقرة، الآية 143.
5) سورة المائدة، الآية 45.
6) سورة المائدة، الآية 47.
7) سورة المائدة، الآية 44.
8) سورة الحجرات، الآية 13.
9) سورة النحل، الآية 125.
10) سورة البقرة، الآية 256.
11) سورة النساء، الآية 1.
12) سورة البقرة، الآية 213.
13) سورة البقرة، الآية 208.
14) سورة الفرقان، الآية 63.
15) سورة فصلت، الآية 34.
16) سورة البقرة، الآية 216.
17) سورة البقرة، الآية 190.
18) سورة الحج، الآية 39-40.
19) سورة النساء، الآية 75.
20) سورة الأنفال، الآية 61.
21) سورة المائدة، الآية 1.
22) سورة الإسراء، الآية 34.
23) سورة النحل، الآية 91.
24) سورة آل عمران، الآية 64.
25) سورة يّس، الآية 40.

التاريخ يكتب مرتين

عبد الكريم غلاب

السؤال الذي ألقيه في بداية هذا الحديث قد يكون متجاوزاً، فكثيراً ما ألقي، وكثيراً ما أجبت عنه. ولكن أهدف من وراء عرضه من جديد أن تكون الإجابة عنه مهداي إلى توضيح ما أقصد إليه من أن التاريخ يكتب مرتين.

السؤال المتجاوز : ما هو التاريخ ؟

إذا كان ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي في مقدمة المؤرخين المغربيين الذين حاولوا أن يجيبوا عن السؤال بطريقة علمية نقدية تعتمد على تحكيم الفكر والعقل واستبعاد الرواية التي لا تعتمد على البحث العلمي، فإن مفهوم التاريخ أصبح علماً يستند إلى الفكر الفلسفي والتاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وبذلك ازداد المفهوم تعقيداً قد يشفع للذين يضعون السؤال من جديد، وهم يعالجون التاريخ من زاوية قد تكون ضيقة. ولم يكن ابن خلدون بعيداً عن كل التنظيرات الفكرية والفلسفية والسياسية والاقتصادية في تحديد مفهوم التاريخ. بل إنه أضاف إلى تحديد المفهوم تنظيرياً، كما سنرى، كتابة فلسفة التاريخ في إطار هذا المفهوم الواسع. وتلك هي «المقدّمة».

ابن خلدون في الفصل الأول من «المقدّمة» (ص.291، ج1، المقدمة، ط وافي) لم يجد صعوبة في تبسيط مفهوم التاريخ باعتباره فنّا عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية فيقول ببساطة : «هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرتهم، والملوك في دولهم وسياستهم». ورغم ما في هذا التعريف من اختصار، على غرار اختصار تعريف العلوم والفنون عند الأقدمين تعريفاً منطقياً، فهو يحمل كثيراً من النظريات التي يمكن أن يشار إليها في أن التاريخ فن. وكلمة فن قد تكون أكثر عمقاً في تحديد مفهوم التاريخ من كلمة علم. ثم هو يجعل من التاريخ فن دراسة الماضي الذي يشمل سير الرجال الكبار، الأنبياء والملوك مثال لهم، ويشمل علم السياسة والأخلاق. وهما كلمتان مغرقتان في الشمولية والإحاطة. فعلم السياسة يشمل إدارة الدولة بكل ما تحمله الكلمة من سعة الإدارة الاقتصادية والاجتماعية. والأخلاق تعني السلوك البشري بكل الظروف المؤثرة فيه، ومنها الظروف الاقتصادية والعمرانية والبيئية والحضرية والبدوية...

ولكنه لم يكتف بالتعريف المبسط على عمقه، وإنما ذهب إلى تعميق المفهوم بالحديث عما يعتمد عليه التاريخ من معارف متنوعة وحسن نظر وتثبت، مما يصل بالمؤرخ إلى الحقيقة ويبعد به عن المزلات والمغالط. ويسهب ابن خلدون، بعد هذه الكلمات المركزة، في نقد المنهج، وذلك ما جعله يتفوق على عصره بنقد منهج الاعتماد على النقل «الذي لا تحكم فيه أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وبذلك يتجه بالتاريخ، منذ بداية «المقدمة»، إلى الاعتماد على علم الاجتماع : العادة، والسياسة، وطبيعة العمران، وأحوال المجتمع الإنساني...

ويسهب في نقد منهج النقل فيشير إلى كثير من الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون والمفسرون الذين اعتمدوا على بعض الملامح التاريخية في تفسير بعض الآيات، ويسفه بعض الأخطاء التي لا يقبلها العقل، فيجعل من العقل محكماً في فهم التاريخ، ولا يكتفي بإيراد الأحداث، المستحيلة عقلا، التي ينقلها المؤرخون من التاريخ القديم، وإنما يشير كذلك إلى كثير من القضايا التي ذكرها المؤرخون في تفسير بعض الأحداث السياسية الكبرى مثل نكبة البرامكة، أو أخلاق بعض رجال العلم والسياسة، وبعض السيدات الفضليات.

وينتهي من هذا العرض، بعد صفحات كثيرة من مناقشة الأحداث المروية التي فضح زلات المؤرخين فيها لأنهم لم يعتمدوا على الفكر والمنطق العقلي إلى أن «التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال للآفاق والأجيال والأعصار فهو أساس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتتبيّن به أخباره (ص325، المقدمة).

ابن خلدون في رؤيته للتاريخ، و«المقدّمة» جميعها تحدد هذه الرؤية الواسعة، ولم يكتبها إلا لهذه الغاية، أحاط بالمفاهيم التي حاول فلاسفة التاريخ المحدثون أن يعمقوا التفكير فيها مثل المقولة التي تقول : «التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر.» والتي تقول «إن التاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره.» وهي تعني أن الكون هو الذي يكتب التاريخ. بمعنى أن التاريخ هو نتاج تفاعلات الكون، قد تكون تفاعلات طبيعية، مثل الخصب أو الإمحال والجفاف، ومثل الصحراء والجبال والأنهار والبحار، وهو ما نسميه اليوم تأثير الجغرافية والموقع الاستراتيجي في التاريخ. ولذلك فالتاريخ الحقيقي قد تكتبه الجغرافية أو الموقع، كما تكتبه الأحداث الكبرى، الإيجابي منها

والسلبي، كالزلزال أو الطاعون. ويشير ابن خلدون إلى الطاعون الذي حدث في عصره ببلاد المغرب وكان له أثر في صياغة التاريخ. ويأتي الإنسان بعد ذلك ليكتب هذا التاريخ ويسجل أحداثه ويُفلسف مفهومه. وهذا ما يشير إليه فلاسفة التاريخ المحدثون أيضاً حينما يقولون : التاريخ المذكور هو مجموع العوارض والطوارئ التي تستحق أن تحفظ. وكما تكتب الأحداث الطبيعية الكبرى التاريخ تكتبه الأحداث الكبرى التي يصطنعها الإنسان : الحروب مثلا أو المصالحات والمعاهدات والاتفاقات، سواء كانت عسكرية أنهت الحرب بمرحلة سلام، فالسلام من الأحداث الكبرى التي لها أكبر ضلع في صياغة التاريخ وكتابته، أو كانت الاتفاقات والمعاهدات اقتصادية أو ثقافية. فهذه أحداث مهمة تكتب التاريخ، ليس تاريخ شعب فحسب، ولكن تاريخ دول وشعوب تشملها هذه الاتفاقات والمعاهدات.

وكما تؤثر الأحداث الطبيعية التي يصطنعها الإنسان في صياغة التاريخ وكتابته تؤثر الأحداث الفكرية والسياسية منها والاقتصادية والاجتماعية. كان تاريخ الإنسانية قبل قرنين، أو ثلاثة يسير في اتجاه خطير يطبعه الصراع بين الدول والشعوب، والصراعات الداخلية بين شرائح المجتمع الواحد والشعب الواحد. وقدّمت هذه الصراعات للإنسانية عالماً مختلفاً فكرياً وسياسياً واقتصادياً، ومختلفاً في النظرة إلى المستقبل، وإلى العلاقات الدولية الإنسانية منها والعلمية والسياسية والاقتصادية. ولكن جهود المثقفين والمفكرين الاجتماعيين والأخلاقيين والسياسيين أثمرت في إبراز شخصية الشعوب وأهميتها وحقوقها الإنسانية وكرامتها البشرية وحقها في الحياة الأفضل. فكانت القوانين التي تؤطر هذه الشخصية وتؤكد هذه الحقوق وتبرز أهمية القضاء وحرمته. وكانت الدساتير التي تفصل السلط، وتحدد

العلاقات بين المشرعين والمنفذين والقضاة الحاكمين. وكانت الديمقراطية التي أصبحت مذهباً نماه الفكر والممارسة العملية. فتحقق به السلم بين الشرائح الاجتماعية، ودفع كل منها لخدمة الوطن في الإطار المحدد له. وبذلك بدأ التاريخ الوطني والعالمي يكتب من جديد بعقلية جديدة وعلى أسس جديدة. وبتعبئة شعبية كاملة، لم تكن هذه الديمقراطية – وما تزال – تخلو من أخطاء، ولكن إيجابياتها هي التي كتبت تاريخ الشعوب والدول والقارات في القرون الثلاثة الأخيرة.

فهذا حدث فكري غيّر الحياة، وكتب تاريخاً جديداً لا ينتمي لتاريخ ما قبل الثورة الديمقراطية، يقوم على أساس الحرية الفردية والجماعية والليبرالية الاقتصادية، وتقديس دور الفرد في الدولة، واعتبار الشعب صاحب السيادة المطلقة يمارسها مباشرة وبطريقة غير مباشرة بانتخاب من ينوب عنه، والمحافظة على حقّه في الرقابة والرفض عن طريق حرية القول والكتابة والإضراب والمظاهرة، وعن طريق التصويت الحر المضمون في الانتخابات.

وكتابة هذا التاريخ لم تكن نهائية ولم تخل من عثرات، كان من الممكن أن تحوّل مجرى الحياة نحو كتابة أخرى تعتبر ارتداداً أو رجعة عما حققته الإنسانية بالاتجاه الديمقراطي. أو هي كتابة أخرى من منظور آخر لتاريخ الإنسانية، لم يكتب له أن يبرهن عن صلاحيته لكتابة جديدة لتاريخ الإنسانية.

آخذ نموذجين من هذه العثرات :

النموذج الأول : تجلى في الاشتراكية العلمية الماركسية التي تنبذ كل تفكير إلهي أو فكري، وتعتمد الرؤية المادية للحياة وبذلك كانت النظرة إلى المجتمع هي ما يستطيع هذا المجتمع أن ينتجه، لا ما يستطيع أن يفكر فيه أو

يعتقده. وبذلك يكون الاقتصاد هو الذي كون المجتمع. والطبقة المنتجة (العمال على الأخص) هي الطبقة التي تصنع التاريخ. وتذهب إلى أن الأحوال الاقتصادية التي يحيا الناس في ظلها أعظم شأناً وخطراً من سائر أحوالهم الأخرى. وبذلك تكون البيئة الاقتصادية في المجتمع هي العامل الحاسم. هذه النظرة المادية أو الاقتصادية هي التي تتحكم في مصير التاريخ. وبذلك يعلن ماركس أن الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم. كما يؤكد أن العلاقات الإنتاجية التي يستظل الناس بظلها، والتي تعطي تاريخهم شكله وصورته، إنما يستظلون بظلها بمعزل عن إرادتهم. وبقدر ما تعطي الماركسية من أهمية للإنسان، وتجعله الهدف من الحياة، بقدر ما تجعله عبداً مسخراً لحاجاته الاقتصادية وليس لإرادته أو أفكاره، ثم تجعله مسخراً لطبقته. فالطبقة متحكمة في سير الحياة، والصراع بين الطبقات أساس بناء المجتمع الذي تصبح فيه الطبقة البروليتارية سيدة المجتمع والدكتاتور فيه.

فهذه رؤية تتقن وتعولم (من العلم) بعض الرؤى القديمة التي كانت تجعل لسلطة من السلط حكمية أو مالية أو اقتصادية أو عسكرية، مركز السيادة والسيطرة. ولكن هذه الرؤية الماركسية أكثر قرباً من مصلحة الإنسان في نجوعه، ولو وصلت إلى هذه المصلحة عن طريق القتال، أو صراع الطبقات، أو سيادة طبقة منتجة على الطبقات التي لم يكتب لها أن تكون منتجة إنتاج البروليتاريين. ومن ثمة يصبح الإنسان آلة تحقق الإنتاج لمصلحة المجموع. والدولة هي صاحبة السيادة على الإنسان نفسه، لأنها التي تمكن للطبقة أن تسود، وتمكن لها الطبقة أن تحكم. وبذلك يتكون مجتمع جديد يختلف عن المجتمعات التي عاشت في ظلها الإنسانية منذ كانت.

هذه المحاولة التي بدأت فلسفية ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر وانتهت عملية في نهاية الحرب العالمية الأولى أي في سنة 1917 كانت كتابة جديدة للتاريخ الفكري – الإنساني على نحو جديد. وإذا كانت محاولة باهرة في أخلاقيتها واعتبارها للإنسان، فقد كانت صادقة في تنكرها لحرية الإنسان والمجتمع والعودة إلى سيادة الدولة، التنكر للحرية الفكرية والعقدية وحرية الممارسة. وبذلك بدا واضحاً التناقض في كتابة التاريخ، الذي استهدفه هذا الاتجاه، بين إعطاء الإنسان القيمة الكبرى والاعتبار الأسمى، وبين تجريده من كل مميّزاته التي سعى طيلة حياته لتحقيقها ومنها الحرية في الفكر والممارسة، وفي السلوك الحياتي على العموم.

هذا النموذج انهار بانهيار الشيوعية في بداية التسعينات من القرن العشرين. ومع ذلك ساهم بحظ كبير في كتابة جزء كبير ومهم من تاريخ العالم فكرياً على مدى قرن ونصف وعملياً على مدى سبعين عاماً. وجه التاريخ السياسي والاقتصادي، عملياً لأكثر من مليار ونصف مليار من سكان المعمور، وتأثيرياً في أجزاءِ مهمة من القارات الخمس، سواء منها التي تعاملت مع هذا الاتجاه بإيجاب، أو التي تعاملت معه بالسلب. وسواء في فترات السلم أو فترات الحروب الطاحنة، أو في فترة ما سمّي بالحرب الباردة.

لم يكن هذا النموذج حدثاً عابراً في التاريخ الإنساني، رغم انهيار تجربته العملية، ولكنه كان منعطفاً مهما في كتابة تاريخ الإنسانية، ما نظن أنه سيتخلى عن التأثير في هذا التاريخ بنفس السرعة التي انتهت بها التجربة العملية التي فشلت لأسباب موضوعية، ولعلها تاريخية أيضاً، أي نابعة من مسيرة التاريخ، الذي قد ينحرف وقد يستقيم، لأنه كائن حي ذو مسؤولية لن يتخلى عنها.

النموذج الثاني، كان أيضاً ردة إلى الوراء، تجلى في يقظة الفاشية والنازية لأسباب موضوعية أيضاً أفرزها انحراف التاريخ، الذي كتبته التطورات الفكرية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، كما ساهمت في كتابته رواسب الماضي. الحرب الأولى فجرت النموذج الأول لأن الهزيمة كانت مناسبة لبلورة التاريخ النظري للاشتراكية العملية، إلى تاريخ عملي كتبته البلاد التي اعتنقت المذهب بين الحربين وبعد الحرب الثانية. والحرب الأولى أيضاً فجرت النقمة على المنتصرين في شكل الثورة على الأنظمة الديمقراطية، بل على الفكر الديمقرطي. ولم تكن النازية ولا الفاشية غير ذات مرجعية فلسفية وفكرية، فإن الفلسفة الألمانية في آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت تنزع إلى الإنسان الأعلى، وإلى الصراع مع الأضعف لتحقيق البقاء للأقوى والأصلح. وذلك ما مهّد الطريق لكتابة تاريخ عملي يعتمد على مذهب فاشي أو نازي ويسعى للانتقام لهزيمة الحرب الأولى، فكتبت ألمانيا جزء من التاريخ الدموي، الذي سعى إلى انحراف مسيرة التاريخ. وكان الفشل نصيبه.

ولكن هذا النموذج السلبي لم يكن غير ذي أثر إيجابي في تحويل مجرى التاريخ وكتابة فصل جديد منه، انتهت فيه الإمبراطوريات الواسعة، وتحررت كثير من الشعوب انطلاقا من مقولة الدفاع عن حرية الشعوب. ولكن كل أثر إيجابي يصاحبه أثر سلبي قد يكون خطيراً. إن التحول الذي ضمن تحرير الشعوب في آسيا وإفريقيا على الأخص من هيمنة الإمبراطوريات الكبرى، هو الذي حول مجرى تاريخ الشرق العربي بإيجاد إسرائيل. ووجودها يكتب فصلا جديداً في التاريخ العربي والإسلامي، بل التاريخ الإنساني، لأن قيما جديدة نشأت لتخلخل مفهوم التاريخ الحديث

في المنطقة، ولتعيد فصولاً من التاريخ القديم الذي كان يكتب تاريخ شعب على أنقاض شعب آخر، ودولة على أنقاض دولة. وليقعِّد مفهوماً جديداً للدولة القائمة على العرقية والمذهبية والدين المنغلق بدلاً من الوطنية والقومية والإنسانية.

هذه الأمثلة تسمح لنا بأن نشير إلى بعض الحقائق عن التاريخ الذي يكتب ثم يكتب مرات ومرات، حتى يزعزع ذلك ثقتنا في ماهية التاريخ وحقيقته ومدى قدرته على أن تتم الفائدة منه لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا كما قال ابن خلدون. وكما عبر أحد فلاسفة التاريخ المحدثين : «إن الحوادث لا تذكر، ولا تعلق في الذاكرة إلا إذا تحولت هي نفسها في حال حدوثها إلى عبر».

فما هو التاريخ الذي يمكن أن يصبح عبرة ؟ بل ماهو التاريخ الحقيقي لأي شعب ؟ لأية دولة ؟ لأية حضارة ؟ ونستطيع أن نواصل التساؤل لنصل إلى التشكك في ماهية التاريخ : هل هناك تاريخ يكتب نفسه بصدق حتى يصبح تاريخياً ؟

هذه الأسئلة المتشككة في ماهية التاريخ وحقيقته وأهميته وقدرته على أن يقدم لنا العبرة تنقلنا إلى أسئلة أخرى مرتبطة بها، وقد تكون أقل سوداوية منها مثلا بالنسبة للمغرب : هل تاريخ المغرب هو الذي كتبه المغاربة الأولون وهم يقاومون الغزو القرطاجي والروماني والوندالي ؟

هل هو التاريخ الذي كتبه المغاربة وهم يصارعون العرب ؟ أم الذي كتبوه وهم يتعاونون مع العرب على تدعيم دولة الإسلام، ونقل الإسلام إلى الأندلس؟ أم هو التاريخ الذي كتبوه وهم يؤسسون دولة المرابطين بكل قيمها الفكرية

والإسلامية والفقهية أم هو الذي كتبه المغاربة وهم يؤسسون دولة الموحدين بكل فلسفتها التوحيدية الصارمة وتطلعاتهم إلى تدعيم الإسلام في الأندلس وتكوين الإمبراطورية الواسعة حتى ليبيا شرقاً والسودان الغربي جنوباً ؟ أم هو التاريخ الذي كتبوه وهم يحتضنون العلوم والآداب والفنون على عهد المرينيين؟ أم هو الذي كتبوه وهم يدفعون عنهم مرة أخرى الغزو الخارجي في وادي المخازن، كمثال على عهد السعديين ؟ أم هو الذي كتبوه على عهد العلويين؟ أم الذي كتبوه وهم يقفون صامدين في كثير من هذه المراحل في وجه الخلافة الإسلامية منذ عهد العباسيين حتى عهد الأتراك العثمانيين ؟ ثم هل هو تاريخ الصراع القبلي والصراع من أجل السلطة أو من أجل المذهب في الإمارات الخارجية، وفي عهد الدويلات الصغرى التي لم تعدم أي منها قبائل كبرى أو صغرى تناصرها لتهزم خصومها، رجالا متزعمين وقبائل منافسة ؟ أم هو التاريخ الذي انهارت فيه السلطة وبقي الشعب عارياً ونهباً للاحتلال الفرنسي والإسباني ؟ هل هو تاريخ العهد الاستعماري ؟ أم تاريخ العهد الاستقلالي ما بعد عهد الاستعمار ؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير يمكن أن تنطبق على تاريخ الشعوب التي كان لها تاريخ وكانت لها حضارة. الصين مثلا، هل تاريخها هو ما كتبه شعبها أو شعوبها في عهد الشنغ وفي عهد التشاور في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ؟ أم تاريخ عهد الافيون في القرن الماضي ؟ أم هو تاريخ الصين الشيوعية التي استطاعت في منتصف القرن العشرين أن تحوّل مجرى التاريخ في دولة المليار إنسان بنوْا تاريخهم الطويل على تقديس الإمبراطور ومجموعة من العقائد الدينية المطعمة بالأساطير والخرافات إلى المادية الماركسية اللينينية ؟ ويتحولون من تقديس الإمبراطور إلى تقديس الزعيم والتعلق بحكمة القائد ؟

وتاريخ مصر هل هو التاريخ الفرعوني بآلهتها العظام : أوزيريس وآمون وآمون رع منذ الألف الثالث قبل الميلاد ؟ هل هو تاريخ الشعب الذي تنقل من الصعيد إلى الدلتا محاذياً النيل يبني أسس الحضارة الزراعية والعمرانية والدينية والفنية أينما توقف ليتجاوب مع ملوكه الذين يصبحون آلهة يعبدون ؟ أم تاريخ ملك كأخناتون الذي فكر في نقل العبادة إلى الله الحقيقي، بدلا من الآلهة الأسطوريين ؟ هل هو تاريخ مصر الفرعونية أم مصر الإسلامية أم مصر الحديثة الذي بدأه محمد علي بكل المفاهيم المضطربة للحداثة فيها ؟ أم هو تاريخ مصر الثورة التي لم تهتد إلى مفهوم حقيقي للثورة، رغم أنها حررت مصر من الرتابة، ومن تركز الاستعمار في منطقة قناة السويس ؟

مثل هذه التساؤلات يمكن أن نلقيها عن تاريخ الأشوريين والبابليين في بلاد ما بين النهرين (العراق) وعن تاريخ سوريا الفينيقية وعن تاريخ الهند وتاريخ اليونان وعن تاريخ روما وتاريخ بلاد فارس... وغيرها كثير، كلها شعوب كتبت تاريخها الطويل. لم يقف التاريخ في لحظة، ولا اندثرت الحضارة، ولو أنها تراجعت بفعل ظروف ما يسميه ابن خلدون عمر الدولة، وهو كعمر الأشخاص.

نكتفي بهذه الإشارة إلى الشعوب التي بنت الحضارات القديمة لنلمح في عجالة إلى بعض الشعوب التي تبني الحضارة الحديثة : أوروبا مثلا قد تكون من بين القارات الحديثة نسبياً، ولكن التاريخ فيها تحرك بأسرع مما تحرك - نسبياً كذلك - التاريخ في القارات الأقدم. فهل التاريخ الذي كتبته الشعوب الأوروبية في عصر النهضة ابتداء من القرن الخامس عشر هو تاريخ ما قبل النهضة يوم كانت شعوبها شتاتاً كما لو كانت قبائل متفرقة ممزقة ؟ هل تاريخ

أوروبا بداية النهضة هو تاريخ أوروبا عصر الأنوار بكل ثوراته الفكرية والفلسفية والعملية والصناعية كما برزت في القرن الثامن عشر ؟ ثم هل تاريخ أوروبا الكنسية والإمارات والإمبراطوريات هو تاريخ الثورات المتعاقبة التي انتهت بالعلمانية الدينية والديمقراطية السياسية والاجتماعية ؟ وهل تاريخ أوروبا ما قبل الاكتشافات هو تاريخ أوروبا ما بعد اكتشاف القارات وامتداد الاستعمار، وما حققه من ثورة اقتصادية عارمة ؟ وهل تاريخ ما قبل الحرب العالمية الأولى هو تاريخ ما بعد الحرب الثانية ؟ هل كل هذا التاريخ يوازي تاريخ نهاية القرن العشرين التي أسرعت بتوحيد أوروبا كقارة، كما أسرع القرن الثامن عشر بتوحيد الإمارات في دولة واحدة ؟ أوروبا الآن تبني قارة جديدة فهل هذا هو تاريخ أوروبا التي شهدت في هذا القرن حربين مدمرتين كان يمكن أن تنهيا الحضارة - فيما يظن - لو أسرعت ألمانيا إلى صنع القنبلة الذرية. وما كان يمكن أن ينقذها من الهزيمة التي اتضحت معالمها بعد السنتين الأوليين من الحرب إلا القنبلة الذرية.

وهذه أمريكا تحاول أن تبني العالم الجديد على نحو ما تريده، تمهد له العولمة التي تمتد من الاقتصاد إلى السياسة ثم إلى الفكر والثقافة، ليكتب التاريخ نهايته على نحو ما يفكر فوكوياما والذي يرى أن وصول العالم إلى النظام الرأسمالي الليبرالي الشامل، ربما شكل المرحلة النهائية في التطور العقدي للجنس البشري، وبالتالي يصبح هو نظام الحكم الأمثل. والوصول إلى هذا النظام هو نهاية التاريخ.

هل التاريخ الذي كتبته الشعوب وهي تتحسس معالمه في تجاربها البشرية السياسية والاقتصادية والعلمية والفنية والعسكرية، هو التاريخ الذي

يكتبه القياصرة الجدد في أمريكا والمخططون الاقتصاديون الجدد في أوروبا والمنتجون الصناعيون الجدد في آسيا ابتداء من اليابان ؟

أعتقد أن التاريخ يكتب من جديد للمرة الألف وليس للمرة الثانية.

وواضح أنني في هذا التصور لا أهتم بموضوع المؤرخ الذي يصنع التاريخ، بحسب ما يحفظه من أحداث، أو ما يبحثه من وثائق، أو بحسب تصوره للماضي الذي يستحضره في ذهنه أو بشواهده المروية أو المكتوبة أو المنحوتة. فهذا المفهوم المدرسي للتاريخ لم أهتم به في هذا التصور.

وواضح أيضا أنني لم أهتم بفهم التاريخ حسب رؤية فلسفية أو إسلامية أو مسيحية أو ماركسية. بل لا يهم التاريخ كماض حاول المؤرخون وفلاسفة التاريخ أن يكتبوه أو يفكروا فيه باعتباره جزءاً من الحاضر، فلا حاضر بدون ماض. بل يذهب بعض هؤلاء المفكرين في التاريخ إلى أن الإنسان نفسه تاريخي، لا يهم هذا بمقدار ما يهم أن الإنسان لا يكتب تاريخاً واحداً، وإنما يكتب التاريخ، ثم يكتبه من جديد، قد ينقض ما غزله ليغزل الجديد، فيحقق ذاته، كما هي في اللحظة التي يصنع فيها التاريخ ولا أقول يكتبه فقط.

فالتاريخ إذن هو ما يكتبه الإنسان نفسه. والمؤرخ هو الشعوب التي تصنع التاريخ وليس المسجل أو المحلل أو المفلسف أو الباحث بين الوثائق والأطلال والعاديات والآثار والرسوم والنحوت.

وأؤكد على أن الشعوب هي التي تصنع التاريخ خاصة حينما تتحلل من النظرة الضيقة للتاريخ التي ترى أن التاريخ هو العمل السياسي أو الحكم

الإداري أو قيادة المعارك. الشعوب التي تفكر والتي تزرع وتغرس وتصنع – ابتداء من صناعة الفخار والطين حتى صناعة الإليكترونيات – هي التي تصنع التاريخ وتكتبه.

ومن المؤسف أن المؤرخين في غالبهم يغفلون عن دور هذا المؤرخ الكبير –الشعب– لينسبوا صناعة التاريخ لكبار العسكريين وكبار الأباطرة وكبار السياسيين والإداريين. غاب الكاتب الأول عن الميدان. واهتم المؤرخون العاديون بالحدث المروي والمحفوظ في الذاكرة أو في الوثيقة، واهتم فلاسفة التاريخ بتثقيف الألفاظ وتحليل المضمون والمفهوم، واهتم الاقتصاديون بالأرقام. ونسي الجميع الصانع الأول الذي نصب وعرق وسالت دماؤه وفكر وأبدع ليجعل من التاريخ حضارة تنعم بها الإنسانية.

إذا جاز القول بأن تاريخ الإنسان هو الإنسان نفسه، وهي مقولة تنبني على مجازفة فكرية، فإن المنطق قد ينتهي إلى أن إنسان تاريخ اليوم غير إنسان تاريخ الأمس. ولذلك فتاريخ المغرب في عهد ما قبل الإسلام هو غير تاريخه ما بعد الإسلام، هو غير تاريخه في عهد الدويلات، أو في عهد الإمبراطورية، أو في عهد الانهيار، أو في عهد الحماية، أو في عهد الاستقلال. وتاريخ الصين في عهد الإمبراطورية، هو غير تاريخها في النصف الثاني من هذا القرن. وتاريخ مصر الفرعونية هو غير تاريخها في عهد الثورة، وتاريخ فرنسا في عهد ما قبل الثورة هو غير تاريخها في عهد الإمبراطورية الاستعمارية. الأمثلة كثيرة.

هناك إذن تواريخ الأمم والشعوب وليس تاريخاً واحداً.

ثم إن هذا الاتجاه يفرض أن نميّز بين التاريخ السياسي لأي شعب وأية دولة، والتاريخ الحضاري : الاقتصادي والاجتماعي والفكري والعلمي والتكنولوجي، اليابان اليوم هي غير يابان ما قبل الحرب. شيء ما غيره تدمير هيروشيما. الإنسان الذي بنى تاريخ الأمس ليس هو الذي يبني تاريخ اليوم.

هل هذا يسلمنا إلى تغيير رؤيتنا للتاريخ ؟ وبالتالي التنكر للتعريفات المدرسية للتاريخ والتأريخ ؟ وسواء عدنا إلى تعريف ابن خلدون، أو عدنا إلى ما يستخلص من أبحاث كولينجوود من أن التاريخ هو مجموع أحوال الكون في زمان غابر ومجموع معلوماتنا حول تلك الأحوال، أو على قول آخر هو تاريخ البشر للبشر، سواء تعلق الأمر بالحدث الذي هو موضوع التاريخ، أو تعلق بدراسة المؤرخ للحدث الذي هو معنى التأريخ. (كما يفصل ذلك قسطنطين زريق).

قلت : هل ما قدمته من تأملات تسلمنا إلى تغيير رؤيتنا للتاريخ ؟

أعتقد ذلك.

كتب الطب
مصدر للتاريخ الدولي

عبد الهادي التازي

وأنا أحرر موسوعتي حول التاريخ الدبلوماسي للمغرب لفت نظري تنوع مصادر ذلك التاريخ التي كانت تشدّني إليها لدرجة أنها كادت تلهيني عن مواصلة ما كنت بصدده !

لقد كان بعضها يُكّون بحثا مستقلا على حدة، ومن هنا تجمعت لدي عدة فصول عن تلك المصادر أعتزم إن ثنّى الله لي الوساد أن أقدمها على شكل أحاديث ومقالات.

ونحن نعلم أن المهندس عندما ينتهي إلى وضع تصميم لبيت أو عمارة، يترك وراء ذلك التصميم كومة من الأوراق التي بيضها قبل أن يصل إلى ذلك التصميم، وقد كان حالي أنا على ذلك النهج، فقد توفرت لدي عدة ملاحق وعدت في عضون الكتاب بنشرها.

لقد كان من تلك المصادر :

كتب النوازل والفتاوي التي كشفت لنا عن كثير من الأخطاء التي كنا نسير على ترديدها تقليداً لبعض المعلومات التي روتها بعض مصادر تاريخ المغرب. وأكتفي بالإشارة إلى الأسباب التي جعلت الملك محمد الثالث يرفع حصاره عن الإسبان في مليلية، والتي وردت ضمن فتوى عدد من العلماء : الحافظ العراقي والشيخ التاودي ابن سودة والشيخ بناني[1].

كما وجدنا من تلك المصادر كتب الفهارس التي وقفنا فيها على نصوص بعض الاتفاقيات التي غابت عن أعين الذين كانوا يهتمون بالعلاقات الدولية بين الإسلام والمسيحية في الغرب الإسلامي.

ووجدنا من تلك المصادر الحوالات الحبسية أو حجج الوقف كما يسمونها، وكان بعضها يتوفر على تقاييد ذات طابع دولي، وخاصة في علاقاتنا مع عالم المشرق، وهي المعلومات التي أكدتها الوثائق التي عثرنا عليها في حضرموت.

كما وجدنا في تلك المصادر بعض المنقوشات على الألواح أو الجبص أو على القطع النحاسية على نحو ما وقفنا عليه مما يتصل بالأمير أبي مالك الذي اتخذ من (رندة) عاصمة له، على عهد والده السلطان أبي الحسن من بني مرين.

هذا إلى المسكوكات التي تعتبر الركيزة الأساس لحضور الدولة، أيّ دولة على مر العصور. وقد وجدنا من تلك المصادر مذكرات السفراء، مغاربة وأجانب، ومذكرات الأسرى كذلك أجانب ومغاربة ممن كانوا يتحدثون حديث شاهدي عيان.

ووجدنا من تلك المصادر سِيَر بعض الذين كانوا يتطارحون على الأجنبي مستعينين به لكي ينالوا غرضا من أغراض الدنيا ومن أجل فترة من فترات الحكم! وقد كانت هذه الظاهرة المحزنة – مع الأسف – تبرز بين الفينة والأخرى في التاريخ الدولي للمغرب، وكانت تساعد خصوم بلادنا على التدخل في شؤون المغرب الذي كان في بعض الأحيان يتجزأ إلى سبعة مغارب، يربط كل مغرب منها علاقات مع الخارج.

ووجدنا من تلك المصادر القطع الشعرية – ويا ما أكثرها ! – مما اعتبر مصدرا حيا للأحداث كما كان يراها الشعراء في عين المكان، على نحو ما يقوم به الصحفيون اليوم، وأضرب مثلا بما قيل عن دور المغرب في كسر شوكة البرتغال في الخليج والشرق الأقصى !

وقد كان من المصادر ذلك العدد العديد من الأمثال الشعبية المغربية التي تدل على أن المغاربة كانوا يعيشون فعلا الأحداث الدولية في أوربا وفي بقية أقطار المعمور. وقد قرأنا عن استنجاد الملك محمد الرابع بالولايات المتحدة لتعينه على دول أروبا. وما قيل عن ذلك من أمثال مغربية. سوف لا أسترسل في رصد كل تلك المصادر التي تؤكد – إن كنا في حاجة إلى التأكيد – بأن بلادنا كانت دائما حاضرة على الصعيد الدولي، وهي الحقيقة التي تتحدث عنها الأرشيفات الأروبية والأسيوية والأفريقية والأمريكية كذلك.

وسأقصر حديثي الموجز هنا على إثارة الانتباه إلى الكتب المتعلقة بالطب والصيدلة من التي قد تغيب عن ذاكرة بعضنا، والتي وجدنا فيها هي الأخرى بعض المحطات التي لابد أن تستوقفنا ونحن نعالج التاريخ الدولي لبلادنا، سيما

وأن هذا التاريخ ظل مهملا من لدن كبار مؤرخينا من أمثال ابن خلدون الذي تجاهل ذكر بعض الأحداث التي كان يعيشها وهو في بلاط بني مرين.

لقد كان من الممتع بالنسبة للذين يهتمون بتاريخ العلاقات التي تربط المغرب بغيره، في الأمس البعيد والقريب، أن يسمعوا عن السفارات المتبادلة بين الملوك، ونحن نعلم أن المجاملات الدبلوماسية تقتضي في كثير من الأحيان أن تتبادل الأطراف المعنية بعض الهدايا التي تخلد تلك الزيارات أو تهدف إلى إظهار المكانة التي وصلتها جهة من الجهات.

ومن هنا وقفنا في المصادر الطبية على أخبار السفارة البيزنطية التي وردت على الخليفة عبد الرحمٰن الناصر سنة 331 هـ/948 م من القيصر قسطنطين السابع ملك القسطنطينية ومعها طائفة من الهدايا النفيسة.

لقد استقبلت هذه السفارة من قبل عبد الرحمٰن الناصر بمحضر جمع من عيون العلماء والأدباء من أمثال أبي علي القالي وافد العراق.

وكما قرأنا في كتاب «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (ت 668) عند ترجمة ابن جلجل[2]... فقد كان في هذه الهدايا المقدمة من سفراء بيزنطة نسخة من مخطوطة ديوسقوريدس (Dioscorides) الذي كان مكتوبا باللغة اليونانية.

وكانت هذه الهدية مدعاة لاستقدام الخليفة الناصر لترجمان يحسن تلك اللغة للمساعدة على تعريب الكتاب وجعله في المتناول.

وجواباً على السفارة البيزنطية بعث الخليفة الناصر بوفادة إلى قسطنطين.. وأكبر الظن على أن الهدف من هذه السفارة كان توطيد الصداقة القديمة التي كانت بين القسطنطينية وبين قرطبة على عهد عبد الرحمٰن الأوسط منذ

عام 225–840 عندما وردت بعثة من الامبراطور ثيوفيلوس (Theophilus) على الخليفة في أعقاب سقوط عمّورية التي كانت موضوع قصيدة أبي تمام المشهور في مدح المعتصم بالله :

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحدُّ بين الجد واللعب !

تلك البعثة التي أجاب عنها عبد الرحمن بإرسال سفيره المعروف يحيى الغزال[3].

أريد القول : بأن الحديث عن كتاب ديوسقوريدس يقترن بالحديث عن التاريخ الدولي لبلاد المغرب على ما رأينا...

ولقد كان من المهم بالنسبة إلي أن أعرف أن (أرگان) من المواد التي كانت تُصدّر من المغرب إلى المشرق على نحو ما عرفناه عن تصدير اللّبدة المغربية وتفوقها على لبود خراسان في أواخر القرن الثاني الهجري أي منذ العهد الإدريسي[4].

لقد استفدنا من النقل الفريد الذي أورده ابن البيطار في كتابه «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» أنه في النصف الأول من القرن الخامس الهجري – على الأقل – كانت (أرگان) تجلب إلى المشرق، يعني في الفترة التي عاشها المغرب متأرجحاً بين الحكم الأموي بالأندلس وبين الحكم الفاطمي بتونس.

وهكذا قرأنا في (الجامع) أن الطبيب المصري الشهير أبا الحسن علياً ابن رضوان الذي توفي سنة 453-1061 والذي خصص له ابن أبي أصيبعة ترجمة حافلة من عشر صفحات، والذي كان مصدرا من المصادر المعتمدة عند ابن

البيطار... ابن رضوان هذا وصف لنا (أرگان) أو (لوز البربر) بأنه ثمر شبيه بصغير البلوط وأنه أصفر اللون، في أحد جوانبه ثقب غير نافذ إلى داخله، وبداخله لب شبيه بحب الصنوبر..

والمهم في نص ابن البيطار أن ابن رضوان يخبرنا في هذه الفقرة بأن هذا الثمر يجلب من شجر كبير بالمغرب الأقصى. يضيف ابن رضوان إلى هذه المعلومة أن شجر أرگان له فوائده الطبية التي يعدها واحدة واحدة.

وأن الذين يعتزون بالثروة الوطنية للمغرب ليقدرن هذه المعلومات التي قدمها لنا ابن البيطار نقلا عن ابن رضوان الذي ضاع نصه الأصلي حول هذه الشجرة التي تعتبر حتى اليوم وبالرغم من ظهور كل المعلومات التي تصنف أسماء النبات شرقا وغربا، أقول تعتبر خصوصية من الخصوصيات المغربية.

ومعنى هذا أنه كان هناك جسر ظل قائما بين المغرب والمشرق وعلى نحو هذا وجدنا عشرات الأمثلة من الفقرات التي لم يشعر فيها ابن البيطار بأنه كان يقدم لنا لقطات هامة عن مدى صلة جهة بأخرى وكان يقدم لنا صورة عن مدى التعامل بين الأمم وخاصة على صعيد التجارة الطبية التي كان لها طابع كُوسْمُوبُّولِيت.

ويبقى علينا بعد هذا التقديم لما ورد في كتاب «الجامع» لابن البيطار أن ننبه لتقصير وقع في الترجمة الفرنسية، التي قام بها مشكورا الدكتور لوسيان لوكلير قبل أكثر من قرن[5]، لقد علمنا أن ابن رضوان تحدث بالحرف عن «جلب» أرگان من المغرب الأقصى بالتحديد لكن لوكلير تجاهل عند الترجمة كلمة (جلب) واكتفى بالقول بأن الشجر من المغرب الأقصى (Du Maghreb Extrême). مع أن هناك جالبا ومجلوبا منه. وهناك أطراف كانت تتناقش هذا «الجلب» وهو ما يعني (الاتصالات والعلاقات بين المغرب والمشرق حول هذه المادة).

ولم تكن مادة (أرگان) وحدها التي كانت تصدّر من المغرب، فقد تحدث ابن البيطار عن النبات الذي يحمل اسم (عاقر قرحا le pykéthré) الذي

يذكر ابن البيطار أنه دواء معروف عند الجميع وهو المسمى بالبربرية تاغندست ولا يعرف العاقر قرحا بغير بلاد المغرب خاصة، قال : ومنه يحمل إلى سائر البلاد، وأن الناس يعرفون (تاغندست) في دمشق بعود القرح المغربي[6] ومعنى هذا أيضا أن هذه المادة كانت تُصدّر من المغرب.

وأذكر إلى جانب (أرگان) و(عاقر قرحا) مادة (الزنجبيل)، وهو مما كان ينبت في بلاد المغرب أيضا على نحو ما ينبت في أرض عمان، ونعلم أنه يؤكل رطبا ويستعمل يابسا وأنه يشرب قبل الطعام، والمهم عندي في الموضوع أن كتب الطب والصيدلة، وأقصد دائما «الجامع» لابن البيطار الذي يقول : إنه يجلب في أواني خاصة إلى إيطاليا[7].

وفي مقابل المواد التي كانت تُصدَّر من المغرب، نجد أن بلادنا كانت تسعى إلى البحث عما تحتاج إليه من جهات أخرى، حيث نقف على أنواع من الأفاويه والأعشاب التي تأتينا من أقاصي البلاد، من بلاد الترك والفرس ومن آسيا : الهند والصين.

وهكذا فإن المغاربة يعرفون إلى اليوم استعمال الحشرة التي تحمل اسم «ذبانة الهند» Les cantharides[8]، ويدل اسمها كما نرى على أنها تأتينا من القارة الهندية. وكذا استعمال المغاربة لحب الهيل الذي يحمل في المغرب اسم قاقلة الذي يأخذ اسمه من الميناء الذي يقع في الملاوي والذي تشحن منه هذه المادة إلى بلاد المغرب. ونحن نحرف اسمه إلى قاع قلة (بإضافة العين) !

وكذا استعمال دار الصيني الذي يشبه القرفة ويأتينا – كما يدل على ذلك اسمه – من بلاد الصين، وقد شاهدت منه في أسواق بيكين أكواماً معروضة للبيع.

وعلى نحو ما نقوله في بخور (الجاوي) الذي يأتينا من جاوه في أندنيسيا، نقوله كذلك في بخور العود القماري نسبة إلى مدينة قمار الهندية.

وقد تحدث الطبيب عبد القادر بن شقرون، طبيب السلطان مولاي اسماعيل، في أرجوزته الطبية عن بعض الثياب التي ترد علينا من بلاد الروم ذاكرا بالذات مدينة روان (Rouen) الفرنسية، مفضلا لتلك الثياب على ما ياتينا من أسيوط ومنفلوط. ولا يخفى علينا صلة الثياب بالمادة الطبية والحالة الصحية للبدن[9].

ويعرف المغاربة ثياب (الملف) التي ترد من المدينة الإيطالية (أمالفى)، كما يعرفون خيوط الصقلي الواردة من صقلية. ويستعملون كذلك القهوة الواردة علينا من ميناء مخا ببلاد اليمن المحرفة عند الفرنسيين إلى مكا Moka.

وجود تلك المواد المغربية في بلاد غير بلادنا ووجود المواد المشرقية ببلادنا يعني وجود قوم مفاوضين حول تصدير أو إيراد تلك المادة أو هذه، ويعني بالواضح وجود صلات تربط المغرب بباقي الأمم.

وإن حديث المصادر التاريخية عن وجود طائفة من المغاربة في الهند وفي الصين مثلا، ووجود مقابر ومشاهد لبعض الأعلام المغربية في الشرق الأقصى ثم وجود مشاهد لبعض الأعلام المشرقية في بلادنا، كل ذلك مما يبرر الحديث عن التآليف الطبية مصدرا من مصادر التاريخ الدولي للمغرب.

وقد قرأنا في تاريخ الموحدين عن وجود طائفة من الأطباء اللامعين يصحبون الركب الخلافي، ولاشك أن هذا الحضور لم يكن للفسحة والنزهة، ولكن لأداء المهمة التي تنتظر الطبيب عند الطوارئ ! وهكذا فقد كان الأطباء

مصحوبين بتشكيلة من الأدوية بل وبعدد من الأدوات الجراحية لجبر الكسور ورتق الخروق واستخراج السهام من المقاتل : الرأس والقلب والرئة.

ومن هنا رأينا إن مخطوطة أبي القاسم الزهراوي (Abulcasis) (التصريف لمن عجز عن التأليف) تتضمن رسوما لعدد من الأدوات المستعملة لهذه الغايات.

ومن المهم أن أقول هنا إن بعض المصادر الأروبية وخاصة منها البرتغالية تذكر أن الأطباء المغاربة كانوا يقومون أيضا بعلاج خصومهم في المعسكر الآخر. وهذه لقطة جميلة أخرى في العلاقات الدولية للمغرب أثناء الحروب.

وعندما نتتبع تطور العلاقات بين دول البحر المتوسط على الخصوص فإننا سنقف على عدد من الاتفاقيات الاقتصادية التي لا تخلو من النص على بعض المواد الطبية والصيدلية بما فيها الأعشاب والمعادن والحيوان كذلك.

وهكذا وجدنا اسم الصمغ العربي (la gomme arabique) والنطرون (Borax) والميعة (Sturax) والكافور (Camphre) والعنبر (La Dnum) والصبر (Aloes) والتخت (Tartre) والزعفران (Safran) والشبث (Aneth) والكمون (Cumin)، والزعتر (Thym)، (الشاي) (Le Thé).

وكان من أغرب ما نصت عليه الاتفاقيات أيضا وخاصة منها الاتفاقيات المبرمة بين المغرب وبعض الدول الأوروبية : انجلترا مثلا، نصت على تصدير ما يسمى بالعلق الطبي (Sangsus) الذي كانت تستعمله وما تزال المستشفيات الأوروبية في عمليات الفصد لتنشيط الدورة الدموية، الأمر الذي يدل أيضا على ما نقوله من أن المصادر الطبية تعتبر مصدرا من مصادر التاريخ الدولي للمغرب[10].

وفي حديث الأروبيين في بحوثهم الطبية داخل قارتهم لم يفتهم أن يتحدثوا عما كان يمكن أن يصل إليه الطب من تطور لو أن علاقات المغرب بأروبا كانت على درجة أكثر تفهما لما كانت عليه على عهد السلطان مولاي اسماعيل مثلا.

وقد قرأنا بحثا حول هذا الموضوع للجنرال بيير لوفيفر والجنرال إدريس عرشان في المجلة الفرنسية لابريس ميديكال La presse Médicale في عدد 14 يناير 1984 بمناسبة الحديث عن فشل خطبة الأميرة الفرنسية «كونتي»(11).

وفي كثير من التقارير الدبلوماسية التي كان يحررها الدبلوماسيون الأجانب ممن كانوا يقومون في نفس الوقت بدور الأطباء في القصور الملكية كنا نلمس بعض الحقائق عن العلاقات التي تربط المغرب بغيره من الأمم من خلال تلك المذكرات.

ونذكر من بين هؤلاء الطبيب الدبلوماسي الإنجليزي ويليام لامبريير (W. Lemprière) الذي قدم لنا معلومات جد هامة عن النشاط السياسي للعاهل المغربي الملك سيدي محمد بن عبد الله، وذلك عندما كان يقوم بعلاج بعض حريم القصر الملكي. حيث كان له حديث عن الأميرة الضاوية الكورسيكية الأصل التي يحتفظ لها المتحف الوطني في مدريد بلوحة فنية رائعة.

وما قلناه عن هذه المذكرات من الوافد الإنجليزي نقوله عن سكرتير السفير الإسباني جورج خوان (Jorge Juan) سفير الملك كارلوص الثالث الذي سجل حديثا مهما عن الحالة الصحية في بلادنا وعن الإمكانات الطبية التي كانت في المتناول. إن الأمثلة كثيرة وخاصة في العهد الأخير لما قبل نصب الحماية حيث نجد أن للأطباء الأجانب دوراً ملحوظاً في التاريخ الدولي للمغرب.

وسأكتفي بالقول إنه عندما تتم فهرسة كتب الطب فهرسة مفصلة – على الأقل – على نحو ما فعله الدكتور لوكلير، عندئذ سنقف على جانب مهم من تاريخنا الدولي والوطني كذلك.

أمامنا عدد من كتب التراث الطبي مخطوطة ومطبوعة، ومع الأسف الشديد تنقصها الفهارس العلمية المفصلة التي تختصر طريقنا للمعرفة من تلك الكتب كتاب «التيسير» الذي نشرته أكاديمية المملكة المغربية ونشرته كذلك المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

وأعتقد أنه عندما تتم تلك الفهرسة فإنه سيسهل علينا أن نعرف المزيد عن علاقتنا بالأمم الأخرى مما يتصل بتبادل الخبرات وتبادل المواد الصيدلية من غير اعتبار للفروق الموجودة بين بني البشر.

الهوامش

1) «النوازل الصغرى» للمهدي الوزاني، ج 1، ص 411، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1412-1992، «الاستقصا» للناصري، ج 8، ص 40، طبع دار الكتاب - الدار البيضاء، 1956.

2) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» دار الثقافة، بيروت (لبنان)، الطبعة الرابعة، 1408-1987، ج 3، ص 75.

3) فازيليف : «العرب والروم»، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي - بروكسيل، ص 163-164. عبد الهادي التازي «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 4، ص 308، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة - المحمدية.

4) ذكر عند كلامه حول تحف الصين أن الجاحظ في كتابه «التبصر بالتجارة»، قال : إن خير اللبود الصينية ثم المغربية الحمراء - ثمار القلوب، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم - مطبعة المعارف، مصرن 1985.

5) Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Paris, Imprimerie Nationale 1883, T. 26, p. 246.

6) «الجامع» لابن البيطار، ج 3، (طبع 1291-1875 - محمد العربي الخطابي : «تنقيح الجامع»، بيروت، 1990، ص 237.

7) «الجامع»، ج 2، ص 167.

8) يبدو أن ذبانة الهند لها صلة بالذراريح التي وردت في كتابة «الجامع» الذي يقول فيه : إن منه ما يسمى بالبربرية أزغلال الذي ينفع إذا جعل في مرقة اللحم، ج 2، ص 124.

9) «الطب العربي في القرن الثامن عشر من خلال الأرجوزة الشقرونية»، تحقيق وتعليق، د. بدر التازي، نشر الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1404-1984، 164-165.

10) د. عبد الهادي التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 2، ص 19، مطابع فضالة، المحمدية، رقم الإيداع القانوني : 1986/25. الزعفران والذهب النباتي (مجلة الخطوط الملكية المغربية، دجنبر 1994).

11) Pierre Lefebvre et Moulay Idriss Archane : «Une idylle manquée à la cour du roi soleil». «Ses conséquences du regard de la médecine du XVI° siècle», la presse médicale 14 janvier 1984.

مقاومة خمسة قرون
في سبتة ومليلية والجزر المتوسطية
من خلال المصادر العربية والأجنبية

عبد العزيز بنعبد الله

مقاومة سبتة منذ (580) سنة (1414–1994)

إن احتلال المدينتين المغربيتين الأصليتين سبتة ومليلية من طرف الاسبان سبة في جبين أواخر القرن العشرين الذي تمت خلاله تصفية كل مظاهر الاحتلال في العالم المتمدن، وقد أطل القرن الواحد والعشرون ومع ذلك فإن الاسبان لا يزالون يراوغون ويختلقون الصيغ المموهة لتبرير مواصلة الاحتلال مستندين في ذلك إلى هامش القانون الدولي العام، وإلى اتفاقيات سرية أو مصالح مشتركة مع دول أوربية وأخيراً إلى وضع جديد خلقته (الوحدة الأوربية) التي بدأت متعثرة نظراً للمفارقات الصارخة بين أعضائها. وسنرى خلال هذا العرض المقتضب

كيف أن الأسبان تذرعوا – لحد الآن – طوال نحو من ستة قرون بشتى العوامل المهزوزة لدعم وجودهم في آخر معقل لهم بالقارة الإفريقية، وكانت مساومات بعض دول أوروبا بصددها مع المغرب، لا تنطلق من حق المغرب بل من أفضليات في المصالح الخصوصية لهذه الدولة أو تلك. ولعل هذه الدول التي ظل موقفها مطبوعا بنوع من المراوغة قد شجعها في الواقع خلل داخلي في المغرب قد يكون بعضه نتيجة دسائس خارجية وهو ثورة إقليم أو انتفاضة قبائل ضد السلطان الشرعي المبايع كلما جد الجد في حصار سبتة أو مليلية، مما كان يضطر السلطان إلى القفز توا لمناطق الاضطراب فتنسل من المغرب حظوظ للتحرير. وحتى رجال المقاومة الأشاوس – الذين يهبون من أقصى السوس كما يقول طيراس رغم عدم توفرهم على سلاح متكافئ مع عدة العدو – كانوا لا يكادون يصلون إلى مرحلة قُصوى في صراعهم من أجل تحرير المدينتين حتى يحدث هنا وهناك داخليا أو خارجيا ما يعرقل مساراتهم التحريرية. ولنا خير نموذج لذلك في (حرب الستة أيام) في فلسطين حيث انطلقت من الخارج تحديات بل وتهديدات أوقفت الحركة بل رجعت بها إلى الوراء، فأصبحنا نفاوض على جزء قليل مما كان بين أيدينا قبل عام 1967، فالويل كل الويل لأصحاب الحقوق الهضيمة اليوم إذا هم لم يتعظوا بعبر التاريخ في رصانة وبعد نظر ووحدة صف.

وإذا كنا في غير حاجة إلى استعراض بعض المجالي الحضارية والفكرية والسياسية لمدينة سبتة، فالواقع أننا قد نضطر ربطا للماضي بالحاضر، إلى إبراز مكانة حاضرة البوغاز في الحظيرة الدولية في نطاق السيادة المغربية وذلك في شيء غيرقليل من التفاصيل.

إن الزقاق أو البوغاز هو عرض البحر الواقع ما بين (سبتة) و(الجزيرة الخضراء). وتزعم بعض المصادر أن الأسكندر حفر ما بين العدوتين وبنى أول رصيف من الحجر على طول إثنى عشر ميلا انطلاقا من (سبتة). وقد تحدث ابن سعيد المغربي عن هذه القنطرة التي لا يتوفر ما يدل على وجودها عدا ظواهر جغرافية كالتقاء جبال إسبانيا بالريف وهي بارزة إلى الآن في وجهتها الطبيعية. ومهما يكن فإن ما أكده ابن خلدون هو غلبة الروم والفرنجة والقوط على المنطقة مع انتشار البربر بالضواحي خارج الحدود الرومانية المعروفة (Limes). وقد احتل القرطاجيون قبل ذلك إلى عام 146 ق. م أطراف المنطقة وظلوا متمسكين بمكاسبهم على طول الساحل إلى حد أنهم أغرقوا في القرن الثالث قبل الميلاد جميع المراكب المارة بسبتة حول ما يسمى بأساطين هرقل.

وقد غزا طارق بن زياد الأندلس متوجها (عام 92هـ) من سبتة إلى الجزيرة الخضراء مارا بالجبل الذي حمل اسمه وهو جبل طارق فوجد - حسب ابن خلدون- جنس القوط مستوليا على الأندلس منذ أربعة قرون خلت، مع بسط نفوذهم على العدوة الجنوبية، يدين له فيها عاملهم على سبتة يوليان الغماري الذي انطلق موسى بن نصير من القيروان لاستنزاله وامتلاك خليج الزقاق والالتحاق بطارق في الأندلس مرورا بجبل موسى، وبعد فترة تعاقب خلالها ولاة على المغرب والأندلس ولي عمر بن عبيد الله المرادي على طنجة وسبتة عام (114هـ) فأساء السيرة وحاول تخميس مسلمي البربر فنفرت منه القلوب، وثار ميسرة المطغري الخارجي بأحواز طنجة حوالي (122هـ) واستعرت الفتن في (سبتة) بعد أن لجأ إليها من انهزم من جيوش الشام وعلى رأسهم الوالي كلثوم بن عياض (حسب ابن حيان)، فحاصرهم عسكر الخوارج من المسلمين الذين ثاروا ضد انحراف أهل الشام عن مبادئ الإسلام بالعمل على استنزافهم. وأصبحت

سبتة منطلقا لتجمع العرب ضد البربر بالعدوتين معا. وكان بلج بن بشر بن عياض وهو ابن أخ كلثوم قد اتخذ سبتة مركزا استراتيجيا تبلورت فيه مظاهر الفتنة بين اليمانية ومضر على غرار ما كان يجري آنذاك بالأندلس. واستمر الحال على هذا النسق إلى عام (127هـ) حيث طرق الخلل الخلافة الأموية بالمشرق فاستحكم استقلال المغرب عن الشرق بظهور صالح ابن طريف البرغواطي. وكان عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة ابن عقبة بن نافع قد لجأ إلى سبتة من حيث انطلق لقطع دعوة الخوارج من افريقية إلى المحيط عام (135هـ). وكان العباسيون قد استقروا بالشرق بعد انقراض بني أمية منذ عام (132هـ)، فالتحم عبد الرحمن بن حبيب مع عبد الرحمن ابن معاوية وهو عبد الرحمن الداخل فقتل عام (137هـ)، واستولى عبد الرحمن الداخل في العام التالي على الأندلس.

وظل الخوارج يكافحون عقدين اثنين من السنين إلى أن تقلص ظلهم عام (157هـ) في منطقة الشمال وخاصة سبتة، مواصلين التحامهم مع العرب المشارقة ضمن (375) معركة، حسب ابن خلدون. وتعاقب على المغرب ولاة عباسيون إلى أن برز الأدارسة بالتحاق المولى إدريس الأكبر بوليلي عام (172هـ) عن طريق طنجة قاعدة المغرب إذ ذاك. وكانت منطقة غمارة بالريف من أول من بايعه من القبائل. وبعدما ولي الأمر نجله المولى إدريس الأزهر عام (188هـ) اتجه للقضاء على (الخوارج الصفرية) واقتطع المغربين الأقصى والأوسط عن دعوة العباسيين. وكان قد نقل عاصمته إلى فاس وتوفي عام (213هـ) فقسم ولي عهده المولى محمد المغرب بين إخوته الإثني عشر، فاختص القاسم بطنجة وسبتة، واستعرت الفتنة بين الإخوة فانتقلت المدينتان من قبضة القاسم إلى إمرة أخيه عمر مع باقي ساحل البحر الرومي. واستمر نفوذ الأدارسة إلى أن انتزع عبد الرحمن الناصر

الأموي صاحب الأندلس حاضرة سبتة من يد بني عصام ولاة الأدارسة بها أوائل القرن الرابع الهجري، حيث بايع عبد الرحمن الناصر الأمير الإدريسي أبو العيش أحمد بن القاسم گنون الذي اضطر للتنازل عن طنجة، فأصبحت المنطقة كلها في قبضة الأمويين عام (337هـــ) بإمرة يعلى بن محمد اليفرني الذي قتله جوهر الصقلي قائد كتائب العبيديين عام (349هـــ). وكان الحسن بن گنون أخو أبي العيش، قد ولي الأمر فنكث بيعة الشيعة متمسكا بدعوة الناصر ثم ابنه المستنصر، وأصبح المغرب في دوامة يتأرجح بين الأموية والعبيدية، فهب قائد المستنصر محمد بن القاسم بن طملس من الجزيرة الحضراء مارا بسبتة للالتحام بالحسن بن گنون عام (362هـــ) بفحص بني مصرخ بأحواز طنجة فانهزم الأمويون لاجئين إلى سبتة. ثم تعاقب الكر والفر فتحصن ابن گنون بقلعة (حجر النصر) قرب سبتة، ثم تنازل عنها بعد انهزامه أمام جيوش القائد غالب الأموي الذي نفى آل إدريس إلى العدوة الشمالية. ودخل المغرب في أرجوحة جديدة ضمن صراع بين مغراوة وبني يفرن. ولكن سبتة ظلت في قبضة الأمويين الذين ما لبثوا أن أوقعوا عام (387هـــ) بقادة مغراوة الذين انقرضت دولتهم بظهور يوسف ابن تاشفين. وكانت سبتة خلال فترة حكمهم طوال مائة سنة إحدى قواعدهم وعلى رأسها الحاجب سكوت البرغواطي عام (460هـــ).

وفي عام (477هـــ/1084م)، قبل جواز المرابطين الأول إلى الأندلس حاصرها المعز بن يوسف بن تاشفين برا، وأطاحت بها أساطيل ابن عباد بحرا فاقتحمتها عنوة وقبض على صاحبها ضياء الدولة يحيى بن سكوت البرغواطي فقتله المعز صبرا واتجه يوسف من فاس حيث تلاقى مع ابن عباد في بليطة على ثلاثة مراحل من سبتة، وكان اللقاء بفاس حسب ابن خلدون («الاستقصا»، ج 1، ص 111).

ولعل هذه الفترة هي أزهر عصر في تاريخ (سبتة)، وهي حقبة نازع الحكم خلالها المرابطون والموحدون بزعامة القاضي عياض الذي وصف لنا في كتابه «الجامع في التاريخ» وهو كتاب تاريخ المرابطين («تذكرة الحفاظ» للذهبي، ج 4، ص 97) الذي انتهى فيه إلى عام (540هـ) مستوعبا أخبار سبتة ورجالها، وما جرياتها، علاوة على ما ورد في كتابه الآخر وهو «العيون الستة في أخبار سبتة». وقد استوثقت آنذاك علاقة وطيدة بين علماء العدوتين عن طريق سبتة بوثقة الانصهار ومجمع التيارات الفكرية مما أضفى عليها سمة المركزية الفكرية كصلة وصل بين الضفتين انطبعت طوال قرون بطابع الوحدة العضوية الحضارية. وكانت سبتة أولى الحواضر المغربية التي تأثرت بالأحداث الأندلسية الجارفة، لا سيما بعد سقوط قرطبة عام (633هـ/1235م) وقيام مراكب الصليبيين الاسبان بمضايقة مياه سبتة، مما حدا الجنويين إلى توجيه (28) مركبا لإنقاذ سبتة («وصف تاريخ المغرب» گودار، ج 1، ص 341). وعام جنوة هذا مشهور عند أهل سبتة لانطباقه على احتلال عاصمة قرطبة (ابن عذارى، ج 3، ص 322، طبعة الرباط 1960). والواقع أن الجنويين الذين هاجموا المدينة في نحو (100) مركب قد حاصروها من أجل احتلالها، فنصبوا المجانيق واضطر السبتيون إلى الاستسلام على أن يعطوا للمغير مالا معلوما دفعه أبو العباس اليانشتى صاحب سبتة يومذاك. وفي عام (647هـ/1249م) قام أبو القاسم محمد بن أحمد العزفي ضد الحفصيين الذين اهتبلوا فترة الضعف والاضطراب في سبتة فأمسكوا بزمامها فطرد العزفي (ابن الشهيد الهنتاتي) (ابن عذارى، ج 4، ص 454)، واستقر الأمر لبني مرين فبدأوا عام (671هـ/1272م) بالاحتفال بعيد المولد بأمر من السلطان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق، فصار عيدا من أعياد المغرب، وقد تم ذلك في (صبرة) بناحية (الملوية)، ولكن بني

العزفي سبقوه إلى ذلك حيث كانوا يمشون بالمديح (ابن عذارى، ج 4، ص 486) في أزقة سبتة (راجع «الدر المنظم في مولد النبي المعظم» لمحمد بن أحمد بن العزفي، الإسكوريال، 1741).

وبعد فترة حكم شبيه بحكم ملوك الطوائف بالأندلس استعاد بنو مرين سبتة فقام يعقوب بن عبد الحق المريني (عام 684هـ/1285م) بجواز رابع إلى الأندلس عقب وفاة (الفونس) وتنصيب ولده (سانجة) على قشتالة التي تحالفت آنذاك مع مملكة أراگون ضد المرينيين، فاستقدم السلطان المريني (36) قطعة بحرية كانت تحمي ثغور سبتة وطنجة وطريف ورباط الفتح، فانصاع الاسبان. وتوالت على الخليفة وفود (سانجة) بالجزيرة الخضراء للمهادنة، فقبل الصلح بشروط منها الحصول على الكتب العربية المودعة في الخزائن المسيحية («تاريخ المغرب» - عبد العزيز بنعبد الله، ج 1، ص 139). وقد عزز أبو سعيد المريني حامية سبتة عام (728 هـ/1327 م) فولى قيادتها حاجبه عامرا بن فتح الله السدراتي («الاستقصا»، ج 2، ص 56). ولكن بعض أدعياء العرش من المرينيين كانوا يتخذون من حاضرة سبتة بضاعة للمساومة، فقد اقتطعت سبتة من تراب المغرب رسميا لأول مرة (عام 786هـ/1384م) عندما ولي الخلافة موسى بن أبي عنان المريني مرشحا لهذا الشرط من طرف بني الأحمر حيث كان لاجئا بقصر الحمراء بغرناطة مع جماعة من أدعياء الملك المرينيين. وكان الذي تولى كبر ذلك هو الوزير مسعود بن ماساي الذي ما لبث أن راجع نفسه بعد تولية الواثق بالله أبي زيان محمد بن أبي الفضل بن أبي الحسن المريني عام (788هـ)، فطالب بإعادة سبتة إلى المملكة المرينية. وحدثت النفرة لذلك بينه وبين بني الأحمر فجهز ابن ماساي العساكر لحصارها فاستولى عليها فسرح ابن الأحمر السلطان أبا

العباس المنتصر بالله فاستولى على سبتة وعلى الملك للمرة الثانية عام (789هـ) («الاستقصا»، ج 2، ص 138). وكانت حدود المغرب قد ضبطت منذ أوائل القرن السابع الهجري في خريطة رسم إحداثياتها (الأطوال والعروض) أبو علي الحسن ابن عمر المراكشي المتوفى عام (627هـ/1230م)، وهو صاحب كتاب «المبادئ والغايات» الحافل بالرسوم الهندسية والتخطيطات التي تمثل ارتفاع قطب (41) مدينة ضمن (131) إحداثية Coordonnées. وكان علماء المغرب حريصين آنذاك على تسجيل مغربية سبتة التي بدأ الاسبان يعملون على احتوائها ضمن حركة الاسترداد (الروكونكيستة) Reconquista، فصنف محمد بن عبد المهيمن الحضرمي كتابه «الكوكب الوقاد فيمن حل بسبتة من العلماء والصلحاء والعباد» وابن الخطيب السلماني كتابه «معيار الاختيار» وأبو محمد بن القاسم بن عبد الملك الأنصاري رسالته «اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار» (نسخة خطية في خع وقد طبعت عام 1974)، و«بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب». وقد ذكر ابن الخطيب سبتة في رسالته (مقامة وصف البلدان) فوصف بيض أسوارها وجبل (بليونش) شمامة أزهارها والمنارة منارة أنوارها ودار الناشبة (حيث كان القوم يرمون النشاب أي النبل) والحامية المضرمة والأسطول المرهوب. ثم وصف المدينة بأنها (بصرة) علوم اللسان وصنعاء الحلل الحسان ومحشر أنواع الحيتان ومحط قوافل العصير والحرير والكتان ثم قال «وكفاها السكنى ببليونش في فصول الأزمان ووجود المساكن النبيهة وأرخص الأثمان... وخزانة كتب العلوم... إلا أنها عديمة الحرث فقيرة من الجنوب... ثم ذم أهلها فلاحظ أن أحوالهم رقيقة وتكلفهم ظاهر واقتصادهم لا تلتبس منه طريقة وتقديرهم للأرزاق

عريق يجعلون الخبز في الولائم بعدد الجماجم مفتونون ببلدهم لا يفضلون على مدينتهم مدينة الشك عندي في مكة والمدينة» («أزهار الرياض»، ج 1، ص 31).

وقد رسم لنا أبو محمد الأنصاري صورة رائعة عن مظاهر الاقتصاد والعمران في (سبتة) بعد احتلالها بثماني سنوات حيث تجلت في أبهى حللها كأعظم حاضرة لا في المغرب وحده بل في كثير من أنحاء العالم المتمدن. وقد صنف الكتاب عام (825هـ/1421م) فعدد لنا المجالي الحضارية التي انكسفت بعد الاحتلال منها توفر (174) سوقا و(360) فرنا و(000 24) دكان و(000 40) مطمورة و(22) حماما و(100) صنف من الأسماك تصاد في مياهها ومنه المرجان في (299) مصيدة للحوت و(360) فندقا و(103) مطحنة و(30) رصيفاً مينائياً و(18) محرسا عسكريا. وكانت سبتة منذ القرن الثاني عشر الميلادي تصدر المنتجات المغربية من قطنيات ونحاسيات ضمن دار للصناعة والتصدير، علاوة على صادرات الفواكه التي تنوعت أصنافها منها (65) نوعا من العنب و(28) نوعا من التين و(15) من التفاح و(6) من الخوخ و(14) من السفرجل و(16) من الرمان. ومن مظاهر الرفاه الاجتماعي بسبتة وجود مستشفيات يحتوي أحدها على (800) سرير «وصف تاريخ المغرب»، گودار، ج 1، ص 62).

وقد تم احتلال سبتة من طرف البرتغاليين عام (817هـ/1414م) بينما تقرر احتلال طنجة - التي وصل إليها ثمانية آلاف رجل - في تاسع شتنبر (1437م/841هـ) وكان أبو عثمان المريني قد اغتيل عام 1420/823 فخلفه ولده الأصغر عبد الحق الذي بايعه الوزير أبو زكري الذي استنفر ملكي مراكش وبادس لمعارضة الغزو البرتغالي فحوصر البرتغاليون واضطروا للاستسلام في 16 أكتوبر 1437، فطالب المغاربة بإرجاع سبتة واحتفظوا برهن (الدون فرناندو) الذي تحمل الأسر ومات بفاس في 5 يونيه (1443/847هـ).

وفي عام (1438) تولى الملك الفونس الخامس فقرر احتلال (القصر الصغير)، وفي 21 أكتوبر 1458 تولى الملك الفونس بنفسه قيادة الأسطول البرتغالي المكون من 280 مركبا شراعيا و25.000 رجل، فاستسلم (القصر الصغير) يوم 23 أكتوبر. وفي أوائل نونبر هب سلطان فاس (عبد الحق المريني) إلى محاصرة البرتغاليين أمام (ألمرية) ولكن الفونس الخامس انبرى لإنجاد المحاصرين فاضطر سلطان المغرب إلى رفع الحصار في ثاني يناير 1459م/864هـ. وبعد بضع سنوات عقد شيوخ (الأنجرة) و(جبل الخروب) معاهدة مع حاكمي سبتة و(القصر الصغير) تسمح لهم بالدخول إلى سوق المدينتين مقابل الاعتراف للبرتغاليين بحق المرور عبر بلادهم مع وعدهم بالمساندة العسكرية.

وقد لاحظ (مونزير Mûnzer) أنه في عام 863هـ/1458م جند ملك فاس وأمير تونس وأمير وهران أربعين ألف رجل لتحرير سبتة ولكنهم فشلوا لأن سلاحهم لم يزد على درقات خشبية، وكان في المدينة ثمانمائة مسيحي، وقد شجع ذلك البرتغاليين – حسب Mûser على احتلال أصيلا وطنجة والقصر الصغير في السنوات التالية، ثم فرض إتاوات على القرى المجاورة قدرها دوكا واحدة لكل نفر. ومعلوم أنه في عام (947هـ/1540) هاجم الأفارقة فجأة بثمانين مركبا جبل طارق ثم حاصروا مدينة سبتة (دوكاستر، ص. أ، السعديون، ج 1م، ص 1، عام 1918).

وقد احتل البرتغال عام (1437م) (جزيرة الثورة) أو (جزيرة المعدنوس) (La isla de Perejil) قرب سبتة أرضها صخرية هي مركز هام لصيد الأسماك ومأوى لقوارب الصيد والبواخر وسجن عسكري وميدان للمناورات الحربية. ويقال بأن بحارين من مرسيليا كانوا يذهبون إلى مياه سبتة فرداً فرداً في القرن

الرابع الميلادي لصيد المرجان. ومعلوم أن (جزيرة البقدنوس) التي عرفت في خرائط قديمة باسم (جزيرة المرجان) (Ile du Corail) كانت تبعد بنحو عشرة كيلومترات غربي سبتة.

وفي الاتفاقية الاسبانية البرتغالية سنة (1663م و1668م) اعترف البرتغال بنفوذ اسبانيا على سبتة وجزيرة الثورة وألحقتها رسميا باسبانيا عام (1750م) حيث اعتبرتها المفتاح العسكري لسبتة. وحاولت انجلترا احتلالها مرتين في القرن التاسع عشر آخرها عام (1842م) ثم اعترفت انجلترا بتبعيتها لاسبانيا وطالبت الولايات المتحدة بإحالتها إلى محطة للبواخر التجارية فعارضت اسبانيا في ذلك. وقد تم الاحتلال بعد حصار طويل في عهد أبي سعيد بن أحمد المريني أو أخيه عبد الله وخوان الأول ملك البرتغال. واستمر البرتغال في سبتة مائتين وخمسين سنة فاحتلها الاسبان حوالي 1080هـ/1669م. وقد أكد (منويل) في مذكراته أن المغاربة ثاروا عند احتلال البرتغاليين لسبتة على أميرهم عبد الله بن أحمد المريني وقتلوه. («الاستقصا»، ج 2، ص 147/ «نشر المثاني»، ج 1، ص 109).

وقد خرب البرتغاليون المدينة وأخذوا ما كان بها من الأموال والذخائر حتى الكتب العلمية وتركوها قاعا صفصفا، وكان أهلها وهم محاصرون قد أرسلوا قصيدة طنانة يستنجدون فيها أهل الإسلام من أهل مصر وغيرها مطلعها:

حماة الهدى سبقا وإن بعد المدى ... فقد سألتكم نصرها ملة الهدى

فلم تفدهم شيئا غير أن أجيبوا بقصيدة من نظم (ابن حجة) («شذرات الذهب»، ج 7، ص 124). وقد ترجم ابن العماد لابن حجة هذا في الشذرات

(ص 219) فقال ما ملخصُه : هو تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة الحموي الحنفي شاعر الشام المعروف بابن حجة، ولد بحماة عام 777هـــ عانى عمل الحرير ثم مدح أعيان دمشق ونادم أمير مصر شيخ المحمودي وصار شاعره وسئل الحافظ ابن حجر عن شاعر العصر فقال الشيخ تقي الدين بن حجة («المرآة»، ص 206/«الإعلام» للمراكشي، ج 6، ص 129).

وكانت الروح الصليبية قد انتعشت في الغرب بعدما ضعفت في الشرق حسب مؤرخين أمثال صاحب «Domination portugaise au Maroc» (p. 13). وقد عزز المسيحيون في انتفاضة طيبية كلا من الاحتلال البرتغالي ثم الأسباني في بعثات فردية وجماعية مهدت له في مختلف المناطق والجيوب. وبافتقادهم عملاء مسلمين بالمغرب لاستخدامهم في دعم الاحتلال، عمد المسيحيون إلى محاولة جريئة هي تمسيح اليهود لبث روح العداء في نفوسهم ضد الإسلام واستخدامهم كعملاء ضد مواطنيهم في مقاصدهم الملتوية، لأن معظم يهود المغرب كانوا ضمن الموريسكيين الأندلسيين الذين طردوا من غرناطة بعد سقوطها عام 875 هـــ/1470م، وتجدد نفيهم الإجباري بعد ذلك بنحو (120) سنة، فتواكب هذا النفي مع الأحداث الايبيرية الهادفة إلى دعم احتلال سبتة والجيوب الساحلية. وكان معظم الإسرائليين مشبعين بروح العداء المسيحي لاسبانيا الذين أذاقوهم الأمرين من خلال حركة التفتيش Inquisitions، فلم يكن لحركة التنصير كبير أثر في نفوسهم إذ ظلوا متمسكين بمغربيتهم واتخذوا من انتصار المغرب في (وقعة وادي المخازن) عيدا سنويا لهم. ومهما يكن، فمنذ ألغي مرسوم نانط «Edit de Nantes»(1685م/1097م) أصبح البروتستانت يشكلون في معظم مدن الساحل المغربي جماعات نشيطة وهامة نسبيا (دوكاستر – س. 2

العلويون، ج 6، ص 157)، ولم يكن يقطن في (أگادير) منهم سوى الإنجليز أو الفرنسيين المنفيين (ص 527). وقد اهتمت البعثات الانجليزية بالتبشير في افريقيا السوداء ولم تهتم بالمغرب إلا أخيرا وخاصة بالجالية الإسرائيلية نظرا لاستقرار تجار يهود من الصويرة في لندن ومنشيستر. ففي عام (1834م/1250هـ) أسست (شركة لندن لنشر المسيحية) بين اليهود فرعا لها بالمغرب. وفي عام (1858م) حاول يهودي اعتنق المسيحية تمسيح الاسرائيليين بتطوان، ولكن العمل التبشيري الجدي لم يبدأ إلا عام (1875) عندما استقر بالصويرة J. B. Crighton Ginsburg فمسح جماعة هال أمرها الأحبار، وقد خلفه Zerbib الفرنسي عندما انتقل هو عام (1886) لمباشرة عمله في (الاستانة)، ثم جاء المبشر الانجليزي Mackintosh إلى المغرب عام (1882) فاستقر بطنجة، ربما بتواطؤ مع (ماكينزي) صاحب مركز رأس جولي Cap July، وعندما توفي عام (1900) خلفه Millier الذي بدأ عمله بتطوان ثم مراكش بتعاون مع بعثة المغرب Southern Morocco mission. وكانت في الجزائر بعثة افريقيا الشمالية North Africa Mission، فتحت فرعا لها بطنجة (مرشان) عام (1884) معززا بمصحة أحيلت بعد ذلك إلى مستشفى وأصبحت أهم بعثات البروتستانت بالمغرب، وأصبح لها ممثلون تسعة عام (1886) بطنجة وأصيلا وفاس. فكان Balwin بمدينة البوغاز وHerdman بفاس، وأخيراً أسس فرع بتطوان عام (1889) وآخر بالدار البيضاء عام (1890) تزايد نشاطه ابتداء من عام 1894. ولكن البعثة احتفظت إلى متم القرن الماضي بأربعة مراكز فقط بطنجة وفاس (أو صفرو) في الصيف وتطوان والدار البيضاء، وارتفع مبشروها إلى 37 عام 1900، وهم نصف عدد المبشرين بالمغرب. وفي عام (1886) استقر بطنجة ممثل للبعثة التبشيرية التي كانت تهتم بتمسيح اليهود بالشمال الافريقي وهي :

«Mildmay mission to the Jews» اهتمت بيهود فاس ثم مراكش ودمنات ثم الملاحات المنعزلة. وقد ظلت سبتة أبرشية تابعة للاسكندرية حسبما ورد في لائحة اسقفيات (دوكاستر - السعديون - س أ. م. 3) (المقدمة).

وهنا تعززت انتفاضة الشعب المغربي عارمة في جهاد موصول ضد الاحتلال البرتغالي والإسباني. وقد تزعمت تطوان الحركة الجهادية القرصانية ضد الشواطئ والسفن الاسبانية كرد فعل ضد حركة التفتيش، ففتك أحمد النقسيس التطواني بنصارى سبتة عام 996هـ، حيث أنشد محمد بن علي الفشتالي المنصور السعدي قصيدته التي جاء فيها :

هذه سبتـــة تـــزف عروســـا   نحو ناديك في شباب قشيب

وهي بشرى وأنت كفؤ اللواتي   كافأت بعلهـــا بفتح قريـــب

(«الاستقصا»، ج 3، ص 57).

وكانت عائشة الحرة قبل ذلك زعيمة هذه الحملات، فكانت تتقن القطلانية وقد تزوجت حليف والدها ضد البرتغال السيد علي المنضري مجدد تطوان وحكمت المدينة باسمه، وخاضت سفنها ورجالها غربي البحر المتوسط وظلت مناوشاتها ضد (الدون الفونصو) حاكم سبتة الأحدوثة البارزة في حوليات الجهاد (مجلة هسبريس، 222، XLIII).

وفي عام (1102هـ/1690م) زحف المجاهدون بعد تحرير العرائش و(أصيلا) نحو مدينة سبتة، وأمدهم المولى إسماعيل بعساكر من عبيده، وأمر قبائل الجبل وكذلك أهل فاس أن تعين كل قبيلة حصتها للمرابطة على سبتة، فبلغ

عدد المرابطين خمسة وعشرين ألفا وطال الحصار ومات القائد علي بن عبد الله الريفي وولي بعده ابنه القائد أحمد بن علي، واستمر القتال سنوات يتعاقب الغزاة كل سنة والسلطان مشتغل بتمهيد المغرب ومحاربة ثوار (فازاز) («الاستقصا»، ج 4، ص 37).

وقد حاصرها القائد علي بن عبد الله عام (1106هـ/1694-1695م) وكان مولاي اسماعيل يرغب أيضا في محاصرة (مليلية) ولكن تهديد الجزائر بالهجوم على المغرب حدا السلطان إلى نقل جنود الحصار وحشدوا في ناحية وهران (ص 384) لخوض (معركة الألغام) (1697) مع استمرار محاصرة مليلية.

(«أخبار حصار سبتة» (ص 361-369 وص 429-431/ دوكاستر، س 2، الفلاليون - فرنسا، م. 4، ص 305).

وذكر گودار («وصف تاريخ المغرب»، ج 2، ص 519) أن المولى إسماعيل بقي محاصرا لسبتة طوال ست وعشرين سنة ابتداء من عام (1106هـ/1694م)، وكلفه الحصار مائة ألف من الجند. وقد أراد أن يسترجع سبتة مقابل الأسرى الإسبان. كما تدخل سفير السلطان العثماني لإعادة السلام بين المغرب والجزائر، وقد انتقد بطء حصار سبتة كما قام الإسبان برد فعل عنيف ظن بعده أن المدينة منيعة. وقد وقع التخلي آنذاك (عام 1697) عن حصار مليلية ثم ضوعف حصار سبتة وأعطى السلطان أجل شهر لعلي بن عبد الله لتحرير المدينة وأصبح الحصار ضربا من الاستنزاف الذي كلف الإسبان مقاومة شديدة (1698). وقد جرت مفاوضات صلح بين علي بن عبد الله وحاكم سبتة (دوكاستر، س 2، الفلاليون، م 4، ص 534/1693-1698.

وقد وجه السلطان المولى إسماعيل رسالة غير مؤرخة، كتبت قبل عام (1118هـ/1706م) إلى البرلمان الانجليزي وأميرال البحر البريطاني يحتج فيها على اقتراح انجلترا بعد احتلال جبل طارق عام (1116هـ/1704م) التحالف مع الإسبان الذين يحتلون سبتة ضد المسلمين، مع أن ذلك مناف للمعاهدة المغربية الانجليزية. وما دامت انجلترا لا تسعى إلا لضمان مرور سفنها في البوغاز فعليها أن تساعد المغرب على استرجاع سبتة. وكانت أنجلترا تشترط على اسبان سبتة الانضمام إلى ملك اسبانيا الدّوق شارل بدلا من فيليپ الخامس حفيد لويس الرابع عشر الذي ملك اسبانيا بعد وفاة شارل الثاني (دوكاستر، س. 2، العلويون، ج 6، ص 349).

وقد توالت الحصارات على سبتة في فترات عديدة وفي عام (1133هـ/ 1720م) فاجأ الاسبان الجيش الإسماعيلي الذي كان يحاصر سبتة بهجوم استولوا خلاله على محلتهم وخباء القائد علي بن عبد الله الريفي و(قصبة أفراك)، واستشهد ألف من الجند ثم كر عليهم الجيش المغربي فأسر منهم ثلاثة آلاف («الاستقصا»، ج 4، ص 47).

وفي عام (1173هـ/1759م) وقف السلطان سيدي محمد بن عبد الله على تحصينات سبتة ورصد حصة من رماة انجرة لحراسة نواحيها والوقوف على حدودها («الاستقصا»، ج 4، ص 95). وظلت انجلترا تراوغ وتماطل نحوا من سبعين سنة، وأخيرا وجهت مبعوثها (ما طرا) إلى مولاي اليزيد في (ربيع الأول 1205هـ/نونبر 1790) لإخباره بعدم استطاعة بريطانيا مساعدة المغرب نظرا لتحسن علاقتها مع إسبانيا. ومع ذلك ظل السلطان متمسكا

بموقفه واعدا الانجليز بمضاعفة المعونة، كما واصل المغرب سياسته حين وجه رسالة إلى انجلترا في (18 ربيع الثاني 1222هـ/25 يونيه 1807) لتأكيد الوعد بزيادة صادرات المغرب إلى بريطانيا «إذا ما ساعدته في إخلاء الاسبان عن سبتة وإرجاعها للوطن الوالد».

وقد وجه المولى اليزيد العلوي سفيراً من قواده العسكريين إلى (جبل طارق) لشراء الأسلحة من انجلترا والحصول على مساعدة مهددا بقطع مساعدة المغرب عن حامية طارق إذا لم يحصل على مرغوبه. وقد قرر السلطان الشروع في محاصرة المدينة ابتداء من (18 ذي الحجة 1205هـ/18 غشت 1791م) بنحو خمسة وعشرين ألف مجاهد وكان السلطان قد حصل على مساعدات تقنية منها خبير عسكري بريطاني ولكن مناهضة أخيه مولاي هشام بمراكش اضطرته إلى الالتحاق بعاصمته.

وذكر المؤرخ البريطاني (نيفييل باربر) في كتابه «المغرب» (Morocco) أن جوزيف بونابارت عرض على السلطان مولاي سليمان إرجاع سبتة ومليلية للمغرب إذا ما اعترف السلطان به ملكا على إسبانيا، فأجاب السلطان بأن «سبتة ومليلية متاع المغرب لابد من عودته إلى المغاربة». وقد اضطر نابليون إلى الجلاء عن مدريد.

وورد في رسالة موجهة من نائب السلطان المولى سليمان بطنجة إلى الحكومة البريطانية في شهر (صفر 1223هـ/أبريل 1808م) إلحاحه في أن تحاصر بريطانيا سبتة بحرا بينما تحاصرها الجيوش المغربية من ناحية البر».

وقد شعرت إسبانيا بالخطر فأشركت حليفتها بريطانيا (عام 1225هـ/ 1810 م) في استغلال ميناء سبتة لتضمن الدفاع عنها، فضاعف المغرب مساعدته

لجبل طارق والأسطول البريطاني بدون جدوى (مجلة البحث العلمي، عدد 26، عام 1396هـ/1976 نقلا عن مصادر فرنسية وانجليزية).

وقد ورد إلى المغرب (بوريل) وهو قبطان مهندس عسكري يحمل رسالة (مؤرخة – 16 مايه 1808) من نابليون إلى السلطان مولاي سليمان الذي كان نابليون يتهمه بتفضيل الانجليز أكثر من اللازم، حيث تركهم يحتلون (جزيرة المقدنوس Ilot de Peregil) قرب (جبل طارق)، ولم يمنعهم من ارتياد سواحله ومراسيه. كما أنه لم يعترف بالأمير (جوزيف بونابارط Joseph Bonaparte) ملكا على اسبانيا حيث تقبل بطنجة قنصلا عن عصابة اشبيلية الإسبانية (Junte espagnole de Seville). وعند وصوله إلى طنجة اتصل بممثل فرنسا (أورنانو Ornano) الذي كان عين عام (1805) وظل يحمل لقب مندوب عام للعلائق التجارية (وهو لقب استعيض به عن صفة قنصل أو قنصل عام).

وقد استقبل المولى سليمان كلا من (بوريل) (واورونانو) بفاس في (25 ربيع الثاني 1223هـ/18 غشت 1808) فكان رد الشريف باردا متعاليا، مع ملاحظة استعداد المغرب لتقديم كل التسهيلات لفرنسا إذا طلبت ذلك. ثم أخبر قائد المشور المبعوثين الفرنسيين أن مغادرتهما لفاس ستتم في الغد، حيث سيسلم جواب السلطان على الرسالة في مدينة طنجة. وقد تأثرا من هذه المعاملة غير العادية فطلبا مقابلة ثانية من السلطان قوبلت بالرفض، واقترح عليهما مقابلة أخرى من الشريف مولاي عبد السلام فامتنعا. وقد أسر قائد المشور إلى (بوريل) مطالبة السلطان بخمسة كتب عربية موجودة قطعا بباريس للحصول عليها بأي ثمن حتى ولو بلغ مليون فرنك أو بسيطة.

وقد ظل (بوريل) واحدا وعشرين شهرا بطنجة قبل أن يتمكن من الإبحار إلى أوربا واستطاع خلال هذه الفترة تجميع ما جاء من أجله من معلومات عسكرية حول المغرب. («تاريخ تطوان»، داود، ج 2، ص 28–30/«نشر المثاني»، ج 2، ص 159) («الاستقصا»، ج 4، ص 37-126/«الجيش العرمرم»، ج 1، ص 76). «تاريخ الضعيف» (أحداث عام 1205).

ولعل الشعب المغربي قد شعر بأن عملية التفاوض السلمي غير مجدية مع دولة مسيحية عنيدة فاختار الجهاد المسلح لتعزيز موقف المغرب، ولذلك انهالت على المجاهدين رسائل تأييد وتشجيع من علماء فاس (راجع مخطوطة في الخزانة الحسنية رقم 6926/مجلة تطوان، عدد 9، ص 173، عام 1964/ وكذلك عام 1958-1959).

وكان الشعراء يثيرون حماس المخزن والشعب بخوض مزيد من الكفاح من أجل التحرير حيث خاطب عبد الواحد البوعناني الفاسي سبتة مشيرا إلى تحرير وهران ومناداتها للمولى إسماعيل :

إلا يا أهل سبتة قد أتاكم   بسيف الله سلطان وقور
ووهـــران تنادي كل يوم   متى يأتي الإمام متى يزور
أيا مولاي قم وانهض وشمر   لأندلس فأنت لها الأمير
إذا ما جاء سبتة في عشي   تزف له إذا كان البكور

وحث العلامة الشاعر عبد السلام جسوس على الجهاد لتحرير سبتة وبادس وباقي الجيوب المحتلة فقال :

رفعت منازل سبتة أقوالها   تشكو إليكم بالذي قد هالها
مع بادس وبريجة فتعطفوا   وتنبهوا كي تسمعوا تسآلها
فلقد قضيتم للعرائش حاجة   مع طنجة فاقضوا الذي آمالها
لا تسمعن من جاهل ومثبط   ومصعب من جهله أحوالها

وقد أدى الصراع المتلاحم من طرف العرش والشعب – إلى نشوب هلع في صفوف المسؤولين الاسبان مما حدا مجلس الكورتيس إلى إصدار إذن رسمي عام (1821م/1237هـ) للملك شارل الثالث بالتخلي عن مراكز سبتة ومليلية وحجرة بادس والجزر الجعفرية. كما نبه على ذلك دوكاستر (Decastries) (في «الوثائق الغميسة» – السعديون – السلسلة الأولى – م 1، ص 23 و673/م/2، ص 7 و466/م. 3، ص 85 و737).

وقد شعرت اسبانيا فعلا بمدى الضغوط الشعبية والرسمية من طرف القبائل التي لم تفتر عن مواصلة الجهاد طوال أزيد من خمسة قرون في كل من منطقة ناضور بمليلية واللنجرة بسبتة، لا سيما وأن سبتة ظلت منذ احتلالها مخنوقة لانعدام الماء الذي هو عصب الحياة ولانفصال منطقة (بليونش) عنها، وهي التي كانت عيونها الثمانون فياضة المدد لسبتة منذ الفتح الإسلامي.

وقد وصف ابن الخطيب السلماني (بليونش) فقال :

بليونش أسنى الأماكن رفعة   وأجل أرض الله طرا شانا
هي جنة الدنيا التي من أجلها   نال الرضى والروح والريحانا
قالوا القرود بها فقلت فضيلة   حيوانها قد قارب الإنسانا

فسبتة بدون (بليونش) مدينة قاحلة من الماء لم تنجح فيها فكرة تأسيس ميناء عام 1864 حيث تأخر ذلك عشرين سنة أخرى، والحل كان يكمن في قرية

(بليونش) التي امتدت إليها أطماع الأسبان لضمان تموين المدينة. وقد حاولوا خلال مفاوضات السلام بعد حرب تطوان الحصول على رخصة للتموين في التراب المغربي وحصلوا بعد ذلك بثلاث سنوات على كمية سنوية من رؤوس البقر تبلغ 1500 لتموين حامية المدينة، ولكن السلطان طالب بنقل هذه الأبقار بحرا من طنجة إلى سبتة فرفض الأسبان ذلك وأخطر السلطان للرضوخ إلى نقلها برا إلى تطوان ومنها إلى سبتة ولكن الاسبان رفضوا التعريج على تطوان لأنهم كانوا يرغبون في حرية المرور بضاحية سبتة في (بليونش)، وكاد ذلك يتم عام (1879 م) حيث أعد مشروع لتزويد سبتة بالماء من مركز بليونش. وقد عثر بين الوثائق في مكتبة سيدي عبد الحي الكتاني على رسائل غميسة تلقي بعض الضوء على هذه القضية (رسالة محمد برگاش إلى الوزير بليماني مؤرخة بعاشر رجب 1279هـ/10 يناير 1863م، ورسالة أخرى من السلطان سيدي محمد مؤرخة بخامس وعشرين من ذي القعدة 1279هـ/14 مايه 1863م)، ولكن تصميم عام (1879) ظل حبرا على ورق لأن المملكة تشبثت بمنطقة بليونش، فحاولت اسبانيا الحصول عام (1893) على تنازلات مغربية لتزويد سبتة بالماء (توجد رسالة غميسة لجلالة الحسن الأول إلى نائبه محمد الطريس بطنجة بتاريخ 24 ربيع الأول عام 1311هـ/5 أكتوبر 1893م (راجع وثائق تطوان) (Archives de Tetouan, XII, 34).

وفي عام (1900) ورد السفير الإسباني (Ojeda) إلى المغرب وحصل على وعد من الدولة المغربية بدراسة مشروع نقل الماء على قنوات إلى حدود سبتة ولكن الوعد لم يتحقق (كما يتجلى ذلك من رسالة غميسة وجهها أحمد بن موسى وزير السلطان مولاي عبد الغزيز إلى محمد الطريس مؤرخة بـ 18 ذي

الحجة 1317هـ/19 أبريل 1900 .Archives de Tétouan, XXVI, 124) ولكن لم تتحقق في الواقع رغبة الأسبان إلا تحت الضغط بعد أن فرضت الحماية على المغرب عام (1912) لا سيما بعد أن استسلم عام (1919) أهل (أنجرة) وهي القبيلة المالكة للأقاليم التي تقع فيه (بليونش). والحقيقة أن مدينة سبتة لم تنتعش إلا ابتداء من هذا التاريخ فتكونت شركة لنقل المياه هي : «La Emaresa Abastecedora de Aguas de Ceuta». استحوذت على جزء من الماء تحت الضعط والارتشاء ثم على مجموعه.

وهكذا فبعد أن ظلت سبتة طوال خمسة قرون ناضبة المعين من ماء الحياة أصبح في وسع السفن أن ترابط منذ عام 1921 في ميناء سبتة للتزود بالماء. «Revista Hispano-Africana». وبذلك وسع الميناء واكتمل تجهيزه عام 1923 برصيفين طولهما (2300م) أضيف إليهما رصيف ثالث عام (1928) فأصبح في مقدوره القيام بدور مزدوج عسكريا واقتصاديا. وتوجد الآن ثلاث قنوات تصل بليونش بسبتة أسهمت في ازدهار المدينة وارتفاع عدد سكانها من خمسين ألفا عام 1936 إلى (سبعين ألفا) بعد عشر سنوات. وأصبح الميناء بما يرد عليه أول مرسى بالنسبة للموانئ الاسبانية عام (1935). ولكن اسبانيا أصبحت تشعر بخطر جديد يهدد الجيب المصطنع بعد أن جعلت فرنسا حدا لحمايتها في (ثاني مارس 1956) دون سابق اتفاق مع اسبانيا. فإذا ما منحت اسبانيا الاستقلال لمنطقة نفوذها بالشمال فيكون معنى ذلك عودة سبتة إلى حدود ما قبل الحماية، أي تسعة عشر كلم مربع مفصولة من جديد عن باقي الإقليم وخاصة (بليونش). هنالك بادر الإسبان باتخاذ إجراءات بعد مرور شهرين اثنين على إعلان الاستقلال، فحرروا عقدا يعترف لحاضرة سبتة لا بحق استعمال مياه بليونش بل بالملكية الكاملة للإقليم الذي تنبع منه هذه المياه. وقد أضفى

الأسبان على هذا طابعا قانونيا عندما حرروه بإمضاء عدلين ما لبثا أن تراجعا عن شهادتهما بعد ذلك. وقد أصدر الاسبان حكما من مجلس الاستيناف بتطوان للتصديق على تحفيظ هذه المنطقة في اسم سبتة، وقد عارض سكان (بليونش) هذا التحفيظ وصدر حكم لصالحهم يوم 8 يوليوز 1957، فاستأنفت بلدية سبتة ورفض مجلس الاستيناف بتطوان تعرض بليونش يوم (23 أكتوبر 1957). والواقع أن هذه الأحكام كانت صادرة عن الإسبان. أنفسهم لأن القضاة كانوا لا يزالون من جنسية اسبانية ومهما يكن فإن القانون الدولي يعتبر منطقة المياه ملكية عمومية لا يسمح القانون بتفويتها لا سيما لفائدة دولة أجنبية، والمغرب يشعر بقوة هذا الحق.

ولكن الحقيقة المرة هي أن إسبانيا لا تزال تواصل استغلالها القسري الأثيم للمنطقة بتواطؤ صامت من طرف الدول الكبرى خاصة انجلترا التي لا تزال تحتل جبل طارق مسيطرة مع إسبانيا على مياه المضيق، مما فسح المجال أمام الإسبان مؤقتا إلى تحقيق تطور سريع في النشاط الاقتصادي الذي ارتفعت حركته في ظرف خمس سنوات (1960–1964) من 13 إلى 19 مليون طن على أمل فتح المرسى في وجه ناقلات البترول الكبرى.

وما وقع في المدينتين السليبتين قد وقع مؤخرا منذ عام 1940 بالنسبة للصحراء بعد أن توقفت المقاومة عام 1934. وقد أعلن فرانكو إيفني والصحراء أرضا اسبانية عام 1958، كما أعلن أن غينيا الاستوائية هي أيضا أرض إسبانية. وبمرسوم مماثل أعلن فرانكو أن سبتة ومليلية مدينتان اسبانيتان (مرسوم 21 مارس 1958)، لكن كمواقع سيادة. والواقع أن مشروع الاستقلال الذاتي قد أعلن عام 1931 (دستور 1931/12/9)، حيث لوحظ أن أقاليم السيادة في شمال

افريقيا ستنظم بمقتضى نظام ذاتي يكون على صلة مباشرة مع الحكم المركزي، ولذلك وضعتا مع الجزر الجعفرية مباشرة تحت سلطة وزارة الداخلية حيث أصبح لهما – وربما ذلك منذ أوائل هذا القرن – وضع مراكز لها تجارة وحياة خاصتان لسببين (حسب مانويل ليريا) صاحب كتاب «سبتة ومليلية في الجدل»، وهما اختلافهما عن باقي الأقاليم المستعمرة في افريقيا ووضعهما الخاص وهو وضع استثنائي متميز عن باقي التراب الاسباني غير المتنازع فيه. وقد تجددت المحاولة في (دستور 1978) نتجت عنها فكرة الحكم الذاتي في صيغته الجديدة.

وهكذا فإن الحكومة الاسبانية التي لا تريد الانصياع إلى صوت المنطق الدولي الحق بإنهاء احتلالها لسبتة ومليلية وإعادتهما إلى الوطن الوالد تنهج أخس المراوغات لإيجاد صيغ تواصل في ظلها احتلال الثغرين المغربيين في نطاق ما سمته بالاستقلال الذاتي قاصدة بذلك فصل الحاضرتين عن المغرب، مع الحفاظ على خضوع التشريع لمراقبة الكورتيس. وهذا الاستقلال الذاتي الشكلي قد منح بالفعل لـــ(18) منطقة أخرى باسبانيا مع استمرار خضوعها للسيادة الاسبانية وفي هذه الأسطورة تصبح سبتة ومليلية أشد ارتباطا باسبانيا على غرار وضعية (الجزر الخالدات).

وقد أدرجت الوحدة الأوربية حسب كراسة عن سبتة والاتحاد الأوربي المدينة المغربية ضمن برامجها الاقتصادية رغم التحفظات المكتوبة التي تساور شركاء اسبانيا في الاتحاد تجاه سبتة ومليلية، فساهمت بقروض في إنعاش سبتة. وقد أكد مدير بعثة الاتحاد الأوربي في مدريد أن نظام الحكم الذاتي المعمول به في اسبانيا سيساعد على دعم رغبة الاتحاد الذي شعر منذ التحاق اسبانيا بالسوق

المشتركة عام 1986 بتزايد أهمية سبتة كصلة وصل بين أوربا والقارة الافريقية، ولذلك استفادت المدينة بكيفية خاصة من المجهود المالي للاتحاد خلال أربع سنوات (1989–1993)، فحصلت على عشرة ملايين ونصف مليون (إيكو). والاتحاد متجه – على ما يلوح – بصورة حثيثة نحو ما يمكن أن يوصف بالدعم للوجود الإسباني غير المشروع في المنطقة، ولذلك لم تعر إسبانيا كبير اهتمام إلى اقتراح جلالة الملك الحسن الثاني الهادف إلى تكوين خلية للتفكير في المشكل ولا إلى ترداد بعض المسئولين حق المغرب غير المنازع. والواقع أن الدولاب الدولي الذي استأنسنا بازدواجية معاييره ومكاييله يسير في اتجاه معاكس لحقوق المغرب فلذلك لم يعد الوضع قابلا لما اعتدناه من تلميحات إلى المساس بسيادتنا في أكرم مظاهرها وأصبح من اللازم أن نكيل للعدو بنفس المكيال.

المراجع

- «الحلل السندسية»، ج 1، ص 63.
- تحرير سبتة من قبضة بني الأحمرآخر أيام بني نصر («الاستقصا»، ج 2، ص 48.
- سبتة والحفصيين («البيان» لابن عذارى، ج 4، ص 454)
- سبتة والعزفيين («الاستقصا»، ج 2، ص 17).
- سبتة والسيدة الحرة (دوكاستر – ق. أ. – السعديون – البرتغال، م. 4. ص 89).
- مهاجمة أحمد النقسيس لها عام (996 هـ/1587م) وما قاله الشعراء في ذلك («الاستقصا» 3، ص 57) ثم السعديين (دوكاستر، ج 1، ص 293).
- سبتة بيزنطية أو فيزيقوطية ؟

- P. Goubert - «Ceuta byzantine ou wisigotique ? Notes d'histoire et d'archéologie» - Misc. - 1947 - 1951.
- Goerges Hardy, «Le Maroc dans Histoire des colonies françaises», T. III, Paris, 1931 (p. 15).
- Elie de la Primandaie, les villes maritimes du Maroc, in Revue africaine, 1872 -p. 502).
- J. P. Mesnage, «l'Afrique Chrétienne, Evéchés et ruines antiques», Paris, 1912, (p. 512).
- R. P. Koethier, «l'Eglise chrétienne du Maroc et la mission française», Paris 1934, p. XIV.
- Mascarenhas (Jeronimo de) Historia de la ciudad de Ceuta, in Publ. de l'Acad. des Schiences de Lisbonne, 1918.
- Rivera Manescau - Un plano inedito de Ceuta y su campo en el siglo XVIII, in Africa, rev. de tropascol, 1927 (P. 57 - 59).
- M. Criado y M. L. Ortega, Apuntes para la historia de Ceuta, T. I. Madrid, 1928 (414 p.)
- R. Ricard - Camoëns à Ceuta.
- M. Ferrer Bravo. Ermitas de Ceuta, in Libro de Ceuta, Ceuta, 1928.
- Jose Marquez de Prado : «Historia de Ceuta», 2e édit., Madrid 1859 (1ére édit. 1848)
- Manuel Tello Amondareyn - «Ceuta, Havre principal del Estrecho», Madrid, 1897.
- Luis Weil Alcaraz : «vida economica de Ceuta, in Africa» mai 1966.

الأنا : نشأته وأمراضه

محمد شفيق

إن لكل واحد منا في هذه القاعة شخصيته الجسمانية الظاهرة للعيان، من حيث قامته وسحنته وقسمات وجهه وغير ذلك مما هو مادي ملموس ومحسوس. هذه الشخصية لها نشأة وتاريخ وهي مطبوعة بطابع بيولوجي خاص، ولهذا يرتب المتخصصون هذه الطبائع إلى عصبي أو عاطفي أو دموي أو بلغمي... الخ، ثم يدخلون في التفاصيل فيقولون هذا من الصنف الابتدائي، وهذا من الصنف الثانوي... وهذا الذي أسميه البنية التحتية للذات الإنسانية أو للأنا، وحين يقول واحد منا أنا، فإنه يعني هذا الجسم، وخاصة الدماغ، ويعني شيئا آخر غير مرئي.

نستطيع أن نؤكد أن الأنا البيولوجي هو دماغي، لأنه هو الذي صيغ صياغة اجتماعية، وتأثر بالمؤثرات الاجتماعية حسب استعداداته التي تختلف من إنسان إلى إنسان، أما القلب فقد تبين أنه ليس إلا مضخة من عضال والدماغ أيضا هو

الذي ستسجل فيه الانطباعات الاجتماعية فيتكون الشق الثاني من الشخصية، أي الشق النفساني بمفعول المؤثرات الاجتماعية في مراحل النشأة.

النفسية (la psyche) إذن هي حصيلة التدافع بين البيولوجي وبين القوى الاجتماعية، أي أن ما في الإنسان حيوان هو الجسم، وما هو فيه اجتماعي هو حصيلة تأثراته بمن حوله من البشر الآخرين، ولا يشترك مع الحيوان من حيث نفسيته إلا في الانفعالات كالخوف والفرح. أما ما فوق الانفعالات، كالأهواء، من بغض وحب، ...، فهو خاص بالإنسان. والفكر في درجة أرقى من الأهواء والعواطف. وهو ما يميز الإنسان تمييزاً واضحاً عن الحيوان، وذلك بفضل البيان أي بفضل اللسان واللغة والكلام مصداقاً لقوله تعالى : ﴿خَلَقَ الإنْسَانَ وَعَلَّمَهُ البَيَانَ﴾.

لقد أثبتت بيولوجيا الدماغ العصرية أن قدرة البيان عند الإنسان تكونت ونمت في منطقة من الدماغ كانت في الأصل خاصة بصنع الأدوات، ويعتبرون أن اللِّسان واللغة والبيان والكلام أداة من الأدوات، فالإنسان خلق الأدوات المادية حينما صقل الحجر وصنع أدوات من الحديد أو البرونز مثلا ليؤثر على المادة والطبيعة، وبخلقه البيان صنع أداة للتأثير في الآخر من أبناء جنسه. إذن يعتبر العلماء أن البيان أداة من الأدوات.

هناك الآن نقاش بين البيولوجيين والاجتماعيين من جهة والسيكولوجيين من جهة أخرى. يعتبر البيولوجيون أن الإنسان مُسيّر. ويرد عليهم السوسيولوجيون والسيكولوجيون بحجج تدحض ذلك. ولكن على كل حال فللمادي أي لصحة البدن أهميته، وقد لاحظ الناس هذا منذ القديم. غير أن الإنسان يسجّل ما هو

مُدهش، فعند الحيوان لا يتجرأ الفرد ويقبل التصارع الشديد إلا بشأن ما هو حيوي لا علاقة له بالمعنوي، بينما يلاحظ عند الإنسان أنه قد يضحي بالبيولوجي في سبيل الاجتماعي، كالذي يستشهد من أجل دينه أو وطنه. ونلاحظ من جهة أخرى أن الإنسان كذلك يحاول أن يتخلص من البيولوجي في بعض الحالات ليسيطر على أوضاعه، وهذا ما يفعله الناس في أديان متعددة، كالنيرفانا عند الهنود أو الفيض عند الصوفية، وقد كنت تحدثت عن هذا الفيض في حديث سابق وذكرت ما قاله الاختصاصي في بيولوجيا الدماغ العالم «إيدلمان» من أن الفيض هو تراجع إلى الطبقة الثالثة عوض الطبقة الرابعة من الدماغ، لذلك كانت العبارة عند الصوفية المسلمين والمسيحيين أن «العبرة بالذكر» لا الفكر (oraison et non raison)، لأن الأول يلغي الثاني.

وقد اتفقت الشعوب على اختلاف ثقافاتها على أن الأنا (أي نفسية الإنسان) صعب الإدراك، أي أن الإنسان يدرك أشياء من حوله، ولكن أصعب شيء يدركه هو أناه، ولذلك نلاحظ أنه في الثقافة الصينية هناك مثل يقول : «أحلك الأماكن ظلاما هو ما تحت المصباح» ؛ كما نعلم أن في الثقافة اليونانية القديمة كان الناس الذين يتوجهون إلى معبد (أبولون) في مدينة (دلفاي) يطلبون النصيحة. فكانت النصيحة التي تتردّد دائماً في أفواه الكهنة هي «اعرف نفسك»، فاتخذها الفيلسوف سقراط شعاراً يخاطب به الناس.

لماذا تصعب معرفة الأنا ؟ لأن الأنا بطبعه يزكّي نفسه ويدافع عن حوزته (في القرآن ﴿وَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُم﴾)، كما أن الأنا يجعل الآخر دائماً، في حالته الطبيعية والعادية، هو المسؤول المخطئ المقصّر، بل هو العدو، لأن نواة الغريزة الحيوانية تصبح عند الإنسان نزعة اجتماعية قوية ؛ يعبّر عن هذا بكيفية فجة

في سلوك الناس العاديين في الأزقة حينما يتشاجر شخصان، أوّل شيء يقوله أحدهما «تَديرْها مْعايَ أنَا» ! أو يقول «واش كَتَعْرفْ شْكونْ أنا ؟ !» وكثيراً ما يعتبر الإنسان في هذا المستوى الآخر عدوّاً، أو يتّهم «عَينْ الْعَدْيانْ»، «كما في التعبير الدارج. وقد ذهب بعض المفكرين من فلاسفة ونفسانيين إلى الاعتقاد بأن لكل أنا تصوره الخاص للكون، ولما يُسمى بالواقع. أحد الفلاسفة الأرجنتنيين (مارسيدونيو فرنانديز Marcedonio Fernandez) ولد في فاتح يونيه 1874، قال : «لقد ولدنا، أنا والكون والواقع يوم فاتح يونيه 1874»، ماذا يعني هذا ؟ يعني أن له تصوراً خاصاً للكون ؛ هذا التصور الخاص به سينتهي بوفاته هو. ولكل إنسان من الناس تصوره للكون. فالمسلم له تصور للكون، لابد وأنه يتصور الكون في الحياة الدنيا ويتصور الآخرة كما ينبغي للمسلم أن يتصورها بجنّتها وبجهنمها وبصراطها... المسيحي له تصور آخر، وقد عثرت على نصوص لمسيحيين من القرون الوسطى كانوا يتصورون جهنم كأنها دوائر متداخلة ترتكز حول دائرة وسطى يوجد بها، في نظرهم، المسلمون. الهندوسي في حياته كلها يتصور الكون بما فيه من حياة قبل ولادته : كان حيواناً أو شخصاً آخر أو نباتاً، ويتصور الكون بعد وفاته، لابد أن يصبح حيواناً أو نباتاً أو شخصاً آخر، في ما يعتقد.

وقد عمّم الشاعر العربي هذه الفكرة وعبّر عنها فقال :

وتحسب أنك جسم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

بمعنى أن الكون تحمله في نفسك، وحتى ما يظهر بديهياً ليس كذلك بالبرهان العقلي. ولهذا من حق الإنسان أن يتساءل : ما الحقيقة المطلقة ؟ لا بالنسبة للمعنويات، بل حتى بالنسبة للمحسوسات.

ينطلق العالم النفساني من بعض الأمراض التي تصيب الإنسان ويتساءل عن بعض الأشياء. هناك أناس لا يرون اللون الأحمر (Daltoniens)، يرون هذا اللون لوناً آخر، وقد كان لنا زميل في المدرسة الثانوية لا يرى اللون الأحمر، وكنا، استهزاء به في بعض الأحيان، إذا كتب أحدنا في السبورة يكتب بالطباشير الأحمر فلا يرى صاحبنا ما هو مكتوب. انطلاقاً من هذا، يطرح علماء النفس على البيولوجيين هذا السؤال : هل يرى الناس الألوان بطريقة واحدة ؟ نحن نتفق على أن هذا اللون أحمر، مثلا، ولكن هل نراه بنفس الطريقة ؟

الأنا إذن كائن يبنى نفسانياً على أسس مادّية، بيولوجية أولاً، سليمة أو غير سليمة حسب الإرث وحسب ظروف النشأة، انطلاقاً من النمو في بطن الأم وانتهاء ببلوغ قوة الشباب في السن السادسة عشرة حتى نهاية العمر. مثلا في كبر السن يختزل الأنا الزمان، فيجعله هو الزمان الذي كان يعطي فيه ويأخذ، فيقول كنت أفعل كذا وكذا، وهذا ما سمّاه العرب بالرجل الكنتي. وحتى إذا كان البدن سليماً لا تسلم النفسية بسلامته، بل هي معرضة لأمراض وانحرافات بمفعول ظروف النشأة. فإذا كان ما يسمى بالعصاب (névrose) فهو مرض جسماني قبل كل شيء لأنه يتصل بالجهاز العصبي، فالذهان (Psychose) ليست له أسباب مادية، ولكن اجتماعية، وهي أنواع، إذ هناك الذهان الهذياني (Paranoia) لأن الإنسان يصبح يعتقد أشياء لا وجود لها ويهذي. وهذا النوع بدوره أنواع كهذيان الاضطهاد، يتخيل الفرد دائماً أنه مضطهد وهو غير مضطهد، وهو ما يسمى في اللغة الفرنسية (Délire de persécution). وهناك هذيان المتخيل بأنه محسود بصفة دائمة ويسمى بالفرنسية (Délire de jalousie) وهناك الخنزوان (Mégalomanie) إذ يعتقد الإنسان أنه فوق البشر كلّهم، وهذا المرض بالذات كثيراً ما تسببه ممارسة السلطة المطلقة لمدة طويلة ؛ وفي

هذه الحالة يتضخم الأنا تضخماً مرضياً. نلاحظ ذلك عند معظم المسؤولين في الدول المختلفة. هناك نوع آخر، هو ما ورد في المعجم الطبّي الموحّد تحت اسم الغلمة، (أو الشبق) وهي ترجمة غير صحيحة في نظري، والإسم الصحيح كما أراه في مقابل (Erotomanie) هو بالنسبة للرجل هاجس الفحولة (satyrisme) نسبة إلى (satyre) وهو حيوان أسطوري. وبالنسبة للنساء هاجس الأنوثة (Nymphomanie) يصيب هذا المرض نجمات السينما على سبيل المثال لما يقال عنها ويكتب في الصحف من تنويه بالجمال وكثرة المعجبين فتتوهم بأنها مطلوبة من جميع الرجال ولها القدرة على تلبية كل الطلبات فتصبح مريضة، وقد يؤدي بها ذلك إلى الانتحار كحالة مارلين مونرو. وقد يصعد المصاب بهاجس الفحولة حالته إلى شيء آخر، ويجعل منها شيئاً ما إيجابياً إذا ما صار يعتقد أن الناس كلّهم يحبّونه، خصوصاً إذا كان حاكماً.

هذا بالنسبة لما سميته بالذهان الهذياني، وهناك أمراض أخرى من غير الذهان، الفصام مثلاً أو انفصام الشخصية، أي أن الإنسان بمفعول تأثيرين اجتماعيين متناقضين يصبح حائراً في أمره فتصدر عنه أشياء متناقضة في كلامه وفي سلوكه، وهذا مع الأسف ما نلاحظه عند الشبان المغاربيين الذين يعيشون في أوربا والذين يحارون في أمرهم. هذا المرض يسمى بالفرنسية (la schizophrénie).

هناك مرض خطير يصيب خصوصاً الأطفال، وقد يلازمهم طيلة حياتهم وهو الانطواء (l'autisme)، يرجع إلى كون الطفل في صغره يشعر بأنه غير محبوب ومقهور من قِبَل أمه أو أبيه ؛ يصاب بالانطواء إلى حدود الخرس، فلا يتكلم لأنه لا يطمئن للآخرين. وهناك أمراض أخرى لن أتوقّف عندها مادام موضوعي يتعلق بنشأة الأنا.

لنفرض الآن أن الأنا سليم من هذه الأمراض النفسانية الخطيرة السالفة الذكر، وهو أنا سويّ في جملته، وبالتالي، هو الأنا الذي يهم المربّين. بهذا الأنا يهتم علم النفس التربوي الذي ينقسم بدوره إلى أقسام. هناك علم النفس التربوي للتنشئة (Psychologie génétique)، وهناك علم النفس التربوي الوظيفي، وهو الذي يهتم بوظائف الذهن : كيف تعمل الذاكرة مثلا أو كيف يحصل الانتباه، كيف يحصل الاستدلال وإصدار الأحكام. وهناك علم النفس الفارق، ما هو الفرق بين الأنثى والذكر، وما هو الفرق بين القروي والمدني، بين المرض والسلامة... الخ.

وحين أستعمل كلمة التربية لا أعني المدرسة فقط، بل أعني كل ما هو متصل بالعمل التربوي : العائلة، الشارع، المجتمع ككل، وسائل الإعلام... الخ، لأن هذه العوامل كلّها تؤثر في تكوين شخصية الناشئ وتجعلها سليمة أو غير سليمة. فما هي عيوب الأنا الناتجة من ضعف العمل التربوي أو من الخرافة ؟

أولاً هناك الأنا المستأثر المستبد بكيفية غير شعورية، الأنا غير الموضوعي وغير العادل في تصرفاته، وسأعطي أمثلة على ذلك. فليس كل رئيس عادلاً مع مرؤوسه، ولا المخدوم مع خادمه ؛ فكثيراً ما يظلم المخدوم خادمه دون أن يكون له أدنى شعور بأنه يظلم، لأن أناه يجعله فوق الشعور بهذا. مثلا نحن هنا في المغرب نلاحظ ظلم سائق السيارة للراجل، إذ عاينت شخصياً أن سائقي السيارات يمرون بسرعة في مستنقع من مستنقعات المياه التي كوّنتها الأمطار فتطير الرشاش وتبل المارة والسائق لا يشعر بأنه صدر منه شيء غير لائق. في علاقة الرجل بالمرأة ومعاملتها معاملة عادلة أو غير عادلة مثال آخر. ذلك شأن الأستاذ والطبيب والقاضي في المحكمة. وفي أصناف من المهن لابد من التشدّد

الكبير مع الأنا لماذا ؟ لأن كل ممارس لمهنة من المهن المذكورة يعامل نوعاً من البشر في حالة ضعف، فالقاضي يخاطب إنساناً في قفص الاتهام ولا يدري أهو بريء أم غير بريء، وهو يتشدّد عليه. والطبيب حين يخاطب المريض ينبغي أن يتلطف معه إلى أقصى درجة...

أما بالنسبة للمربي فالأمر خطير جداً، إذ ينبغي له أن يعلم أن هذا الطفل أو هذا الشاب أمامه سيصبح في يوم من الأيام رجُلاً وسيحاكمه معنوياً. إنّ كثيراً من المعلمين والأساتذة لا يشعرون بهذا. لذلك تألّم صاحبنا طه حسين وألّف كتابه المشهور «الأيام». ومن الأشياء التي تذكرها ولم ينسها كون أحد أساتذته في الأزهر يخاطبه بهذه العبارة : «أسكت يا أعمى !». وهنا ألحّ على ما يتعلق بالتربية. فحينما يحاول الأستاذ أن يرسّخ في ذهن تلميذه مبادئ، ينبغي له أن يتيقّن أن تلك المبادئ صحيحة وسليمة، وإلاّ فما يقوم به من عمل يُسمّى في علم التربية باغتصاب الضمير (un viol de conscience). وقد حضرت مع الأسف كثيراً من الدروس التي يغتصب فيها الأساتذة ضمائر الأطفال والمراهقين، من حيث لا يشعرون.

يظهر طغيان الأنا كذلك في الاصطفاف أمام شبّاك من الشبابيك. يحضر شخص من الأشخاص أو من «الشخصيات» فيخترق الصف ليصل إلى أوله دون أن يشعر بحرج، لأنه مهم أكثر «أهمية» من غيره. تتعدى تزكية النفس هذا إلى الآراء والمعتقدات. فبما أنني أعتقد هذا وأرى هذا فلابد أن يكون هذا المعتقد وهذا الرأي صحيحاً، بما أنني أنا الذي أعتقده وأراه، ذلكم ما يجعل النقاش في كثير من الأحيان صعباً بين الأنا والآخر. إن الأنا غير موضوعي بطبعه، حتى في تقييم الجمال ومقاييسه. هذا لا يظهر في الثقافة الواحدة ولكن يظهر عندما تلتقي

ثقافات وتلتقي أجناس من البشر. فوق الأنا الفردي هناك الأنا الجماعي، مثلا نحن في العالم العربي نعتقد، أو كنا نعتقد، أن العين الحوراء أي الشديدة السواد هي الجميلة. ونعتقد نحن كما يعتقد الأوروبيون أن الأنف المستقيم هو أجمل الأنوف، بينما الأسيويون يعتقدون أن الأنف الأفطس هو الأجمل. إذا أمكن، نلخص كل هذا في الآية القرآنية الكريمة : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.

إذن نظام مقاييس التقييم نظام غير موضوعي، لأنه تكون عند الجنس البشري على أسس وجدانية أكثر منها عقلانية. وقد أشرت في عرض سابق ألقيته السنة الماضية إلى طبقات الدماغ عند (اديلمان) بحيث إن الطبقة الدنيا في الدماغ عند البدائي هي التي تتحكم في الوجدان وفي الفكر... والوجدانية هي التي سادت الثقافات حتى يومنا هذا، وهي قارة في الدماغ كذلك وليس في القلب ؛ يظهر ذلك في الشعر والأمثال في جميع الثقافات ؛ إن الوجدانية تجعل المودة والتعاطف يتاخمان الكراهية والتنافر متاخمة مباشرة لا فاصل بين هذا الحيز وذاك، حتى إن الإنسان قد ينتقل تواً من موقف إلى الموقف المضاد، مثلا من المودة إلى الكراهية لأسباب اجتماعية. في الأدبيات ما يدلّ على ذلك، يقول الشاعر :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... ولكن عين السخط تبدي المساويا

وفي شعر آخر :

احـــذر عـــدوك مـــرة ... واحذر صديقك ألف مرة

فلربمـــا انقلب الصديق ... فكان أعلـــم بالمضـــرة

ونجد هذا حتى في الثقافة الفرنسية كما نجد في القولة الشهيرة : «إلهي احفظني من أصدقائي، أما أعدائي فأنا أتكفّل بهم»، وتذهب الأدبيات إلى أكثر

من هذا في تكريس الأنانيات ؛ تدعو إلى قهر الآخر : «إنما العاجز من لا يستبد» ؛ «ومن لا يظلم الناس يظلم». وعند المتنبي :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عـــفة فلعلـــة لا يظلـــم

وهذا بالنسبة للتربية مشكل، لأنه إذا حفظ الشاب هذه الأبيات تأثر بمفاهيمها من دون أن يشعر. وقد تذهب الأنانية بالإنسان إلى الاعتقاد بأنه من طينة خاصة لا علاقة لها بالطينة البشرية الأخرى. مثلا لويس السادس عشر حينما جمع البرلمان الشعبي بحضور النبلاء والطبقة الشعبية قال لهم «أحضروا لي فلاحاً إني لم أر في حياتي أي فلاح» وبالفعل أحضروا له فلاحاً، وحين رآه وحدق فيه قال أهذا هو الفلاح !

لهذا كلّه شعر علماء النفس التربويون أن لابد من خلق فضاء عقلاني فاصل بين ما يسمّى بالتعاطف والمودّة من جهة (sympathie)، وبين ما يسمى بالتنافر والكراهية (antipathie) من جهة أخرى. لابد من إعمال العقل من أجل خلق هذا الفضاء. وأطلق الألمان على هذا الفضاء اسماً خاصاً (Einfuhlung)، أي القدرة على الفهم من الداخل. ترجمها الفرنسيون والأنجليز بمصطلح (Empathy)، بمعنى التعاطف البارد لتتحقق الموضوعية. وبعبارة أخرى وضع النفس مكان الآخر باستعمال العقل المجرد عن كل تأثير وجداني : وهو أمر صعب وشاق ليس في متناول أي كان، لأن الأنا كثير التحايل، وكل ما هو يصدر عن الوجدان كثير التحايل كذلك، وهو قادر على التظاهر بالغيرية والتفاني. نلاحظ ذلك في الغرام ؛ إذا كان الإنسان مغرما يتحايل لإظهار المزايا وإخفاء العيوب. يقول المفكر (كارل بوبر) «ليس هناك أي موقف من مواقف الغيرية يمكن أن يدحض الاحتجاج بأن من وراء كل إيثارية حافزاً أنانياً». وهنا تحكى قصة ملك من ملوك

فرنسا، كان أبوه ملكاً على فرنسا فتوفي تاركاً أربعة أبناء يتنازعون العرش. فغامر أحدهم وأمر باغتيال أخ من الإخوة، فاغتيل الأخ الأول، ثم أمر باغتيال الثاني فاغتيل، وبقي الثالث. وحين حل وقت العشاء جلس للصلاة أمام صورة العذراء وقال : «أيتها العذراء الطيبة، اسمحي لي بجريمة قتل أخرى، وسيسلم العرش ويطمئن الشعب» مظهراً بذلك الدفاع عن المصلحة العامة، وهو يريد العرش لأناه.

إن مراوغات الأنا هذه يحاول علم النفس التربوي المعاصر أن يدرسها ويحتوي مفعولها، ولو جزئياً، بخلق الفضاء النفساني الذي ذكرناه آنفاً.

ما هي الأخطاء التربوية التي يرتكبها المربّي، فتتسبب في انحراف الأنا؟ مثلا، الطفل الذي تدلـــله أسرته : الدلال خطأ تربوي لابدّ أن يحدث عنه انحراف يتحوّل إلى خطر على الآباء بالخصوص. مثل آخر : التربية القسرية، بالضرب أو التعنيف، قد تنبّه لأضرارها ابن خلدون في باب من أبواب «المقدمة» عنوانه : «في أن الشدّة على المتعلّمين مضرة بهم». فيقول بالضبط : «من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا به القهر، وضيّق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعا إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة كذلك. وصارت له هذه عادة وخلقاً». التربية القسرية سادت عند الأوربيين حتى القرن السادس عشر، بنفس الطرق إلى أن أدانها (مونتيني). فتنبّه لذلك اليسوعيون وكأنهم علموا بقول ابن خلدون. فأحدثوا في سنة 1600 مدارس التربية المتحررة، ووضعوا إزاءها مدارس التربية التقليدية القسرية لمقارنة النتائج. وبعد مرور ثلاثين سنة وجدوا أن نتائج المدارس المتحررة أفضل بكثير من نتائج المدارس التقليدية القسرية. فليس من الغريب إذن أن يتخرج من هذه المدارس اليسوعية الدينية أمثال (ديكارت) و(فولتير).

ما نلاحظ عندنا نحن أن من نتائج التربية القسرية أن الأنا إذا كان في مرتبة القوة يطغى عليه التجبّر وحب الظلم وكأنّه ينتقم. أمّا إذا كان في مكانة الضعف فيتزلف إلى القوي ويتملّق، ويميل مع نظرائه إلى التآمر الدنيء ويحصل في نفسه الإسقاط، إسقاط ظل نفسيته على نفسيات الغير، ويخشى دائماً أن يؤتمر عليه.

هناك أخطاء أخرى : مثلا خلق مركب النقص عند الطفل. فالأستاذ الذي يخاطب أحد تلامذته بعبارات من نوع «أسْكُتْ يا بَليدْ» يخلق عنده مركب نقص يتسبب له في متاعب. يقال في علم التربية إنّ الأستاذ المقتدر لا يكون في قسمه إلا التلاميذ النجباء، بمعنى أنه يعاملهم وكأنهم نجباء لكي لا يتكون عندهم مركب نقص. إذا وجد بين تلاميذه تلميذ غير نجيب فإنه يحاول البحث عن الأسباب ودراستها. فإذا كان التلميذ يعاني إعاقة يوجّه إلى مدارس متخصصة، أما إذا كان ضعيف الذكاء فيحاول الأستاذ تدارك الضعف بعمليات تقوية. ومعلوم أن الطفل إذا عانى في صغره الكثير من المصاعب والمتاعب، وكان مكبوت النفس، فحينما يكبر يتفجر أناه ومن هذا النوع يتكون الديكتاتوريون ؛ إن هتلر كان مكبوت النفس. هذا يسمى عند الأختصاصيين بسلوك التعويض، وبإمكان التربية أن تعالج هذا إذا كان المربي مقتدراً وعارفاً بأمور مهنته، خاصة وأن الطفل يمكن أن يربى على أن يضع نفسه موضع الآخر شيئاً فشيئاً. هذه مسألة أصبحت التربية تراعيها. يراعى مفهوم l'enpathie في التكوين السياسي. ففي المعاهد السياسية العليا تدرس هذه المادة. في ألمانيا لوحظ أن المهندسين المعماريين لا يقدرون معاناة العمال، لذلك حين يرغب شاب في أن يسجل في معهد للهندسة المعمارية يفرض عليه لمدة سنتين أن يمارس الأعمال البسيطة. فحين يصبح مهندساً ويعطي الأوامر يكون مدركاً لمعاناة العمال البسطاء ومشاقّهم. كذلك الأمر بالنسبة للمهندسين الزراعيين.

والخلاصة أن تهذيب الأنا له أهمية كبيرة في انضباط النفس. أعتقد أني شخصياً لا أضبط أناي، فغالباً ما يطغى علي في حالة ما من الأحوال. أكرر وأقول إن تهذيب الأنا مهم في ضبط أمور المجتمع في مختلف مستويات التنظيم، ذلك أن الأنا هو خلية المجتمع، مثل الخلايا التي يتكون منها الجسم، فإذا كانت «الأنوات» لا تنضبط يكون المجتمع مختلا. وبالتالي فإني أرى أن العجز التربوي في البلدان النامية هو عجز هائل وبسببه نعاني ما نعانيه. إذن من الضروري أن نعير للتربية ما تستحقه من الأهمية. قد سبق للفيلسوف الألماني (Ficht) أن انتبه إلى تلك الأهمية لإخراج بلاده من ربقة نابليون وخصص لهذه الفكرة دروسه لمدة سنة بعنوان «خطابات إلى الأمة» كان يلقي بعضها في ساحات عمومية وأمام الآلاف من الناس، ويختم بنفس الكلمات دائماً «لنا طريقة واحدة، لنا وسيلة واحدة للخروج من ضعفنا، هي التربية». وركّز الألمانيون العمل التربوي على تحبيب العمل إلى الناشئة فجعلوا منه قيمة اقتصادية واجتماعية ونفسانية وأخلاقية.

القرآن الكريم
ومظاهر تنافس صحابة النبي
في كتابته وجمعه

الحسين وكّاك

دعاني إلى التشرف بإلقاء هذا الحديث أمامكم اليوم، حول الجهود المبذولة في كتابة القرآن الكريم وجمعه، وهو كتاب العربية الأول والأكبر، ما اعتادته لجنة اللغة العربية بأكاديمية المملكة المغربية، من إثراء مناقشات حكيمة ومتواصلة، وتنظيم ندوات موضوعية، في كل من الرباط سنة 1414هـ - 1993م وفاس سنة 1426هـ - 2005م داعية إلى استنهاض الهمم، وفتح مجالات أخرى مشجعة لتحسين وتجديد أساليب مواد هذه اللغة، والعمل على تيسير استعمالها في الحياة العامة، حتى تعود إلى ازدهارها، وتنير العالم مرة أخرى بما عرف عنها من المؤلفات والمتون العلمية ووضع المصطلحات البرية والبحرية والفنون

الحضارية التي سبق لها أن وسعت بها المدارك الإنسانية، وأشرقت شمسها من الغرب ومن الأندلس بالذات.

وإن ما تومن به هذه اللجنة المخلصة، من أن للعربية مواطن قوة كامنة تمكنها من أن تكون لغة عصرية ودولية، إذا حظيت بفرصة تاريخية أخرى، تنقلها من لغة أدب وتواصل لأفراد قليلين، إلى لغة علم وتواصل شامل لمئات الملايين من بلدان العرب والمسلمين، جعلها تتأمل وتحاول أن تنبذ العجز المؤلم والمؤدي إلى الخصاص الصّارخ والمعوق للحرف العربي، وتقبل بأسلوبها الحكيم لإبراز محاسن هذه اللغة، حتى تواصل سيرها نحو التحديث والتطوير.

ويبدو أن أملها قوي في الله، وفي راعي أكاديمية المملكة المغربية، مولانا محمد السادس الذي خصص للقرآن الكريم قناة ليتعظ به المواطنون، ويتحلوا بأخلاقه، أن يجعل لها أعزه الله، تلك الفرصة التي ستحقق إن شاء الله امتدادا لكل ما بذل من القرون الأولى لتوحيد أداء القرآن، ويهيء لها تجديد الآليات من أساليب الكتابة والتقويم والتحسين المنصبة على الحرف العربي، ويحبب لهذا الرعيل المخلص من رجالات وأعضاء أكاديمية المملكة المغربية تأسيس لجنة من الخبراء والمختصين والمسلحين بالرواية والدراية لتواصل ما توقف من أشكال تجديده وتحديثه منذ عبد الملك بن مروان رحمه الله، وتقبل على وضع المصطلحات وإنجاز المعاجم التي ستشوق إلى السير في دروب هذه اللغة الحافلة بالطاقات والكاشفة عن إعجاز القرآن الكريم.

القرآن الكريم هو الكتاب المنزل على محمد ﷺ، والمنقول عنه بالتواتر، والمتعبد بتلاوته، والمرشد الرباني العام إلى الناس أجمعين، وقد وصف رسول

الله ﷺ نفسه دعوته فقال : «وكان كل نبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثت إلى الناس كافة[1]» وهو أساس الإسلام وقاعدته، وكتاب العربية الأول والأكبر، وعليه يتوقف دين المسلمين ودنياهم، ولديه حلول كل مشكلات هذا الوجود كما يقول الشافعي رحمه الله[2].

ومن فضل الله على الناس كافة، أن أكرمهم ببعثة سيدنا محمد ﷺ، كما أن من نعم الله على نبيه المصطفى أن أكرمه برسالته، وأيده بالوحي من عنده وأنزل عليه القرآن تثبيتا لقلبه.

وقد اختار الله لوحيه إلى محمد ﷺ أسماء من الله لما سمى به العرب كلامهم جملة وتفصيلا، اشتهر منها اثنان القرآن والكتاب، وفي تسميته بالقرآن إشارة إلى ما سيلقاه من حفظ في الصدر لأنه مصدر القراءة، وفي القراءة استذكار، كما أن في تسميته بالكتاب إيماء إلى جمعه في السطور، لأن معنى الكتابة جمع للحروف ورسم للألفاظ[3].

ويطلق جمع القرآن عند العلماء على معنيين اثنين : أحدهما جمعه بمعنى حفظه، ومنه جمّاع القرآن أي حفّاظه، وثانيهما جمعه بمعنى كتابته كله مفرق الآيات والسور، أو مرتب الآيات فقط، فأما جمعه بمعنى حفظه فقد ورد في قوله تعالى مخاطبا نبيه ﷺ : ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾[4].

وكان ﷺ كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه يعالج من التنزيل شدة، فكان يحرك به لسانه وشفتيه مخافة أن ينفلت منه، يريد أن يحفظه فكان بذلك رسول الله ﷺ سيد الحفاظ وأول الجماع[5].

وقد اقتدى به جماعة من أصحابه فكانوا يحفظون القرآن ويجمعونه في عهده، وقد روى الإمام البخاري رضي الله عنه في صحيحه أن النبي ﷺ قال: «استقرئوا القرآن من أربعة: من ابن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبيّ ومعاذ بن جبل»(6).

وروي أيضا عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «جمع القرآن على عهد النبي ﷺ، أربعة كلهم من الأنصار: أبيّ ومعاذ بن جبل وأبو زيد وزيد بن ثابت». وروي من طريق ثابت عن أنس قال: «مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد»(7)، وتدل هذه الروايات الثلاث عن البخاري على أن عدد الحفاظ في عهد الرسول ﷺ، لا يتجاوز السبعة، مع أن الحفاظ في عهده كثير، وقد تعرض لهم أبو عبيد القاسم بن سلام، وعد من المهاجرين الخلفاء الأربعة، وطلحة وسعدا وابن مسعود وحذيفة وسالما، وأبا هريرة وعبد الله بن السائب والعبادلة وعائشة وحفصة وأم سلمة، ومن الأنصار عبادة بن الصامت ومعاذا الذي يكنى أبا حليمة وفضالة بن عبيد ومسلمة بن مخلد(8). وهؤلاء القراء الذين ذكرهم أبو عبيد القاسم بن سلام، ليسوا إلا طائفة من الأصحاب الذين جمعوا كتاب الله في صدورهم، وتمكنوا من عرضه على رسول الله ﷺ فكانوا بذلك تلامذة له، وكان شيخا لهم، أما الذين حفظوه منهم، ولم يتمكنوا من عرضه عليه، فلا يحصون عددا، ولا سيما إذا أدخلنا في عدادهم من لم يكمل الجمع إلا بعد وفاة النبي ﷺ(9).

وليس بغريب أن يكثر الحفاظ من الصحابة، لأنهم اقتدوا بالرسول ﷺ الذي يحيي به الليل، ويتلوه في الصلاة ويعارضه جبريل مرة في كل سنة، فكان كتاب الوحي في المحل الأول من عنايتهم يتنافسون في استظهاره وحفظه، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظونه

منه، وكانوا بدورهم يهجرون لذة النوم وراحة الهجود، إيثارا للذة القيام في الليل، والتلاوة له في الأسحار، والصلاة به والناس نيام، حتى لقد كان الذي يمر ببيوت الصحابة في الليل، يسمع فيها دويا كدوي النحل بالقرآن.

وقد روى الشيخان عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : «قال رسول الله ﷺ : إني لأعرف أصوات رفقة الأشعريين بالليل حين يدخلون، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل وإن كنت لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار»[10].

وكان الرسول ﷺ يذكي فيهم روح التنافس على حفظه ويعينهم عليه، ويبعث إلى البعداء منهم من يعلمهم ويقرئهم ويربيهم بالقرآن، فقد بعث مصعب بن عمير وابن أم مكتوم إلى أهل المدينة قبل هجرته، يقرئانهم القرآن ويعلمانهم الإسلام، كما أرسل معاذ بن جبل إلى مكة بعد هجرته ليحفظهم كتاب الله ويربيهم بخلق القرآن، وروى عبادة بن الصامت رضي الله عنه : كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي ﷺ إلى رجل منا يعلمه القرآن، وكان يسمع لمسجد رسول الله ﷺ ضجة بتلاوة القرآن حتى أمرهم رسول الله أن يحفظوا أصواتهم لئلا يتغالطوا[11].

ومن هذا الإقبال الكبير من الصحابة على حفظ القرآن يتبين أن ما ذكر في الروايات الثلاث عن البخاري وغيرها من حصر الحفاظ في الأربعة أو السبعة أو الثمانية كما بينه ابن حجر في ترجمة سعيد بن عبيد، من أنه كان من الحفاظ، وأنه كان يلقب بالقارئ إنما حصر إضافي، ولا يعني الحصر الحقيقي حتى ينفي أن يكون غيرهم قد جمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ.

وإلى هذا ذهب الماوردي[12] في قوله : لا يلزم من قول أنس رضي الله عنه : «لم يجمع القرآن غير أربعة»، أن يكون الواقع كذلك في نفس الأمر، لأنه لا تمكن الإحاطة بذلك مع كثرة الصحابة وتفرقهم في البلاد، ولا يتم له ذلك إلا إذا كان

قد لقي كل واحد منهم، وأخبر عن نفسه أنه لم يكمل له جمع القرآن في عهد النبي ﷺ، وهذا في غاية البعد في العادة، وكيف يكون الواقع ما ذكر، وقد جاء في صحيح البخاري أيضا من طريق حفص بن عمر أن النبي ﷺ يقول : «خذوا القرآن عن أربعة، عن عبد الله بن مسعود وسالم ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب».

وهناك روايات أخرى حكى بعضهم فيها التواتر، تصرح بأسماء أخرى غير الأسماء الأربعة المذكورين في رواية أنس، منها ما أخرجه النسائي بسند صحيح عن عبد الله بن عمر أنه قال : جمعت القرآن فقرأت كل ليلة، فبلغ النبي ﷺ فقال له : إقرأه في شهر إلى آخر الحديث.

ومنها ما أخرجه ابن أبي داود بسند حسن عن محمد بن كعب القرضي قال : «جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ خمسة من الأنصار : معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبي بن كعب وأبو الدرداء وأبو أيوب الأنصاري»[13]. وعلى كل حال، فعدد الحفاظ في عهد النبي ﷺ سبعون قارئا، كما قتل يوم اليمامة مثل هذا العدد، ثم ذكر أن أنس بن مالك إنما خص الأربعة بالذكر لشدة تعلقه بهم دون غيرهم[14].

وذكر السيوطي المشتهرين بإقراء القرآن من الصحابة، فعد منهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وأبا الدرداء وأبا موسى الأشعري، وذكر أن أبي بن كعب أقرأ جماعة من الصحابة، منهم أبو هريرة وابن عباس وعبد الله بن السائب، وأن ابن عباس أخذ أيضا عن زيد بن ثابت وأن عددا من التابعين أخذ عنهم[15]، مما يؤكد أن هناك في العصر النبوي مدرسة قائمة لتحفيظ القرآن وتدارسه، وأن المسجد النبوي لعب دورا كبيرا في هذا الميدان[16].

ويؤكد ابن الجزري[17] أن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على خط المصاحف، مستدلا على ذلك بالحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال : «إن ربي قال لي : قم في قريش فأنذرهم، فقلت له : أي رب، إذن يثلغوا[18] رأسي حتى يدعوه خبزة، فقال : إني مبتليك ومبتل بك ومنزّل عليك كتابا لا يغسله الماء، تقرؤه نائما ويقظانا، فابعث جندا أبعث مثلهم وقاتل بمن أطاعك من عصاك، وانفق ينفق عليك».

ويدل هذا على أن القرآن يقرأ على ظهر قلب في كل حال، وأن جامعه وحافظه لا يحتاج إلى النظر في صحيفة كتب بالمداد الذي ينطمس ويزول إذا غسل بالماء بخلاف أهل الكتاب الذي لا يحفظونه إلا في الكتب ولا يقرأونه كله إلا نظرا لا عن ظهر قلب[19].

كتابته في عهد الرسول ﷺ

انصرفت همة الرسول أول الأمر كما رأينا إلى جمع القرآن في القلوب حفظا واستظهارا، لأنه نبي أمي بعثه الله في الأميين أولا، ولأن أدوات الكتابة لم تكن ميسورة في ذلك العهد ثانيا، ولأن العرب أمة، أناجيلهم في صدورهم ثالثا، بحيث يعتمدون على الحفظ في الصدور أكثر من اعتمادهم على الخط بين السطور. ومع ذلك، فقد لقي القرآن الكريم عناية مزدوجة من النبي ﷺ وصحبه من حيث الحفظ والكتابة حتى يقوي كل منهما الآخر، وتظاهر الكتابة في السطور الحفظ في الصدور، بحيث لم تصرفهم عنايتهم بحفظه واستظهاره عن كتابته ونقشه.

فها هو ذا الرسول ﷺ الموصوف بحرصه الشديد على حفظ القرآن واستظهاره، قد اتخذ كُتّابا للوحي[20] من أجِلاّء الصحابة، كان يأمرهم بكتابة كل ما ينزل من القرآن، ويدلهم على موضع المكتوب من سورته زيادة في التوثيق والضبط والاحتياط في كتاب الله، فيخطونه في العسب[21] واللخاف[22] والرقاع[23] والأقتاب[24] والأكتاف[25] وغيرها من أدوات الكتابة الميسرة لهم في العهد النبوي.

روي عن ابن عباس أنه قال : «كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه شيء من القرآن، دعا من كان يكتب فيقول : ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت (الأنفال) من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت (براءة) من آخر القرآن نزولا، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتهما في السبع الطوال[26].

ومما يدل على ذلك بكيفية مجملة، ما ثبت من قراءة رسول الله ﷺ لسور عديدة من القرآن بترتيب آياتها في الصلاة أو في خطبة الجمعة بمشهد من الصحابة كسورة (البقرة) و(آل عمران) و(النساء) وغيرهما، مما يؤكد الإجماع المنقول عن غير واحد من العلماء على أن ترتيب آياتها توقيفي، وما كان الصحابة ليرتبوا ترتيبا سمعوا النبي ﷺ يقرأ على خلافه، فبلغ مبلغ التواتر.

وأما ترتيب السور التي هو عليها الآن، فقد اختلف فيه العلماء إلى ثلاثة أقوال :

القول الأول : يقول بأنه اجتهاد من الصحابة، وأن النبي ﷺ فوض ذلك إلى أمته بعده، بدليل اختلاف مصاحف الصحابة في الترتيب.

القول الثاني : يقول بأن ترتيب بعض السور توقيفي، والبعض الآخر اجتهادي، لأن كثيرا من السور كان قد علم ترتيبها في حياة النبي ﷺ، كالسبع الطوال والحواميم والمفصل، وما سوى هذا يمكن أن يكون النبي ﷺ قد فوض الأمر فيه إلى الأمة بعده[27].

وتبين لنا من عرض هذه الأقوال، أن الرأي الأول لا يعتمد على دليل، لأن ما ذكر من اجتهاد الصحابة في ترتيب مصاحفهم الخاصة، إنما هو اختيار شخصي لم يحاولوا أن يلزموا به أحدا، أما الرأي الثاني فلا يقدم كذلك دليلا يعتمد عليه في القسم الاجتهادي، وكل أدلته إنما ترتكز على النصوص الدالة على ما هو توقيفي، أما الرأي الثالث، فهو الرأي الراجح، لأن الحقيقة التي يجب اتباعها هي أن تآليف السور على هذا الترتيب توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد.

وإلى هذا الترتيب ذهب أبو بكر الأنباري في قوله : أنزل الله القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه حسب النوازل والمتطلبات فكانت السورة تنزل لأمر يحدث والآية جوابا لمستخبر، ويوقف جبريل النبي ﷺ على موضع الآية والسور، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي ﷺ، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن.

وإذا كان القرآن لم يجمع آنذاك في مصحف واحد، فلأن قراءه وحفاظه في العهد النبوي كثر، وقد علل الزركشي هذه الظاهرة بقوله : «وإنما لم يكتب

في عهد النبي ﷺ مصحف لئلا يفضي إلى تغيير في كل وقت، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول القرآن بموته ﷺ».

وقد وفق الله الخلفاء الراشدين لهذا الواجب، فقاموا به أحسن قيام حفظا لكتاب الله مصداقا لقوله غز وجل : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(الحجر، 9).

جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه

وفق الله أبا بكر لإنجاز أهم عمل إسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ إذ شرح صدره لجمع كتاب الله، فكان أول من جمعه في مصحف مرتب الآيات، كما روي عن الرسول ﷺ سالكا النهج النبوي في جمعه وكتابته.

قال أبو عبد الله المحاسبي[28] في كتاب «فهم السنن» : «كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه ﷺ، كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعسب وإنما أمر الصِدِّيق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعا، وكان ذلك بمنزله أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ، فيها القرآن منتشرا، فجمعها جامع، وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء»[29].

وكان جمع أبو بكر رضي الله عنه للقرآن بعد موقعة اليمامة، سنة اثنتي عشرة للهجرة وفيها دارت رحى الحرب بين المسلمين وأهل الردة من أتباع مسيلمة الكذاب، وكانت معركة حامية، واستشهد فيها سبعون من قراء الصحابة وحفظتهم للقرآن فهال ذلك المسلمين، وعز الخطب على عمر بن الخطاب،

فاقترح على أبي بكر أن يجمع القرآن خشية الضياع بموت الحفاظ، فتردد أبو بكر أول الأمر، مخافة أن لا يحدث في الدين ما لا يحمد عقباه، وبعد مفاوضة بينه وبين عمر اقتنع أبو بكر بصواب اقتراح عمر، وشرح الله صدره لتنفيذه.

وفي ذلك يروي الإمام البخاري في صحيحه أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال : «أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ : إن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أرى أن تامر بجمع القرآن، قلت لعمر : كيف تفعل ما لم يفعله رسول الله ؟ ﷺ قال عمر : هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رآى عمر، قال زيد، قال أبو بكر : إنك رجل شاب لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن واجمعه فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال، ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت :كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ، قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حيث وجدت آخر سورة التوبة مع ابن خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عِنِتُّمْ﴾ حتى خاتمة (براءة) فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر»[30].

وهذا الحديث يدلنا على السبب الذي جعل أبا بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يقوم بجمع القرآن وعلى اهتمام الصحابة بالمحافظة عليه، كما يدلنا على مبلغ ثقة أبي بكر وعمر في زيد بن ثابت، وعلى المناقب التي جعلته جديرا بتلك الثقة من ديانة متينة، وأمانة تامة، وورع صادق وعقل راجح.

وقد انتهج زيد ابن ثابت في إنجازه لهذا العمل الإسلامي العظيم طريقة أبي بكر وعمر البالغة في الدقة والإحكام، والمطبوعة بكامل الحيطة والحذر، فلم يكن يكتفي بما حفظ وكتب وما سمع، بل كان يفرغ جهده في التتبع والاستقصاء، آخذا العهد على نفسه، ألا يقبل في جمعه إلا ما كان محفوظا في صدور الرجال، وما كتب بين يدي رسول ﷺ بشهادة شاهدين عدلين، يدل على هذا ما أخرجه ابن أبي داود[31] من طريق يحيى ابن عبد الرحمن بن حاطب قال : قدم عمر فقال : «من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئا من القرآن فليات به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب، وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شهيدان»[32] كما يدل عليه أيضا ما أخرجه ابن أبي داود، ولكن من طريق هشام بن عروة عن أبيه[33] أن أبا بكر قال لعمر ولزيد : «اقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»[34]. والمراد بالشاهدين كما قال ابن حجر الحفظ والكتابة.

وذكر السخاوي[35] في جمال القراء، أن المراد بذلك، أنهما يشهدان على ذلك المكتوب كتب بين يدي النبي ﷺ، مما يدل على أن زيد ابن ثابت التزم بكامل التثبت في جمعه لكتاب الله، فكان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة معتمدين على ضرورة شاهدين عدلين على كل منهما بانفراد[36].

وقوله في الحديث : «ووجدت آخر سورة التوبة مع ابن خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره»، لا ينافي منهجه المتبع، ولا يعني أنها ليست متواترة، وإنما المراد أنه لم يجدها مكتوبة عند غيره، أما هو فيحفظها كما يحفظها كثير من الصحابة، وبما أنه كان يعتمد علة الحفظ والكتابة معا، فإن هذه الآية كانت محفوظة عند كثير منهم، ويشهدون بأنها كتبت بين يدي رسول الله ﷺ، ولكنها لم توجد مكتوبة إلا عند ابن خزيمة الأنصاري.

وعلى هذا النمط من التوثيق والمبالغة في الاحتياط، سار زيد بن ثابت في جمعه للقرآن حتى حقق هدفه، وأنجز أعظم مهمة إسلامية في التاريخ، تذكرها الأجيال باستمرار، فتنحني إكباراً لكل من شارك فيها إشرافا واقتراحا، وتنفيذا ومعاونة وإقرارا.

والمسلمون اليوم وفي كل وقت، حينما يتذكرون المهمة، ويستعرضون مراحل إنجازها، لا يسعهم إلا أن يكبروا عزائم الصحابة الذين وهبوا أنفسهم لله، ويترحموا على أبي بكر الذي كان أول من جمع بين اللوحين كتاب الله[37] وهكذا تم جمع القرآن وكتابته في صحف، بفضل إشراف أبي بكر واقتراح عمر وتنفيذ زيد بن ثابت ومعاونة الصحابة أجمعين، وقد كانت تلك الصحف محفوظة عند أبي بكر ثم عند عمر بعده، ثم عند حفصة بعد وفاة عمر، وهي تمتاز بكونها جامعة القرآن المتواتر كله، بكيفية متناهية في الدقة، وأنها مجردة عن كل ما نسخت تلاوته، وأنها جمعت الأحرف السبعة وظفرت بإجماع الأمة[38].

جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه

أما جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد فرضته الظروف الناشئة عن اتساع الفتوحات الإسلامية، واستبحار العمران، وتفرق المسلمين في الأمصار، وكان أهل كل مصر يأخذون بقراءة من اشتهر من الصحابة، ووجوه القراءة التي يؤدون بها القرآن، مختلفة باختلاف الأحرف التي نزل عليها فكانوا إذا اجتمعوا في بعض المناسبات، عجب البعض من وجوه هذا الاختلاف وحتى إذا اقتنع بأنها كلها مسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هناك طائفة أخرى لم تدرك الرسول لتطمئن إلى حكمه وتصدر عن رأيه، فانتشر الاختلاف واستفحل داؤه حتى كفّر البعض منها البعض الآخر.

وقد أخرج بن أبي داود في المصاحف من طريق أبي قلابة أنه قال : «لما كانت خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلقنون، فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفّر بعضهم بعضا، فبلغ ذلك عثمان، فخطب فقال : أنتم عندي تختلفون ؟ فمن نأى عني من الأمصار أشد اختلافا[39]، وكما ظن عثمان فقد كانت الأمصار النائية أشد اختلافا ونزاعا من المدينة والحجاز، وكان أهلها إذا جمعتهم المجامع، أو التقوا على جهاد أعدائهم يعجبون من وجوه هذا الاختلاف، وفي بعض الأحيان، يؤدي بهم الإمعان في العجب إلى اللجاج والتاتيم، وهذا ما جعل حذيفة ابن اليمان يفزع إلى عثمان رضي الله عنه ويخبره بما شاهد في فتح أرمينية وأدربيجان من اختلاف المسلمين، حسبما يروي البخاري في صحيحه بسنده عن ابن شهاب، أن أنس بن مالك حدثه أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأدربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان : أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب، اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عمر إلى حفصة أن ارسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد ابن ثابت وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القريشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق[40].

بهذه الأسباب تحرك عثمان رضي الله عنه باحثا بثاقب فكره وصادق نظره عن الوسيلة المثلى لاستيصال الداء، فجمع أعلام الصحابة للمذاكرة معهم في علاج داء الاختلاف وحسم مادة النزاع، فاتفقوا على رأب الصدع وتوحيد الصف، وذلك باستنساخ المصاحف الرسمية، وإحراق كل ما عداها، وتزويد الأمصار بنسخ منها حتى تكون العمدة في التلاوة والإقراء بين المسلمين، كما اتفقوا أيضا على أنهم لا يكتبون في هذه المصاحف الرسمية إلا إذا تحققوا أنه قرآن لم ينسخ وعلموا أنه قد استقر في العرضة الأخيرة، وأن تحتمل كتابتها الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن، وأن يقتصر فيها على ما ثبت بالتواتر، وأن يجرد منها كل ما ليس قرآنا مما يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة، شرحا لمعنى أو بيانا لناسخ ومنسوخ[41].

وتنفيذا للمنهج المتبع، استجاب الصحابة كلهم وحرقوا مصاحفهم، واجتمعوا على المصاحف العثمانية، حتى أن عبد الله بن مسعود الذي أبى أن يحرق مصحفه في البداية، انضم بدوره إلى الجماعة في النهاية، حين ظهر له صواب الفكرة في توحيد الكلمة بها، واجتماع الأمة عليها، فطهر الله الجو الإسلامي من أوبئة الشقاق والنزاع، وأصبحت الصحف الخاصة كلها في خبر كان.

رحم الله عثمان بن عفان، فقد وحّد الأمة الإسلامية بعمله الجليل، وأغلق باب الفتنة عن المسلمين، وجعل القرآن الكريم، يتلى بكيفية موحدة في مشارق الأرض ومغاربها إلى يوم الدين... ولن يستطيع المرجفون أن ينالوا من عمله المبرور، أو يشوهوا صنيعه المشكور بقولهم : «حراق مصاحف» لأنه لم يقدم على إحراق المصاحف إلا بعد أن حصل على موافقة الصحابة وتأييدهم.

فقد روى أبو بكر الأنباري عن سويد بن غفلة قال : سمعت علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول : «يا معشر الناس، اتقوا ربكم وإياكم والغلو في عثمان وقولكم : حراق مصاحف، فوالله ما أحرقها إلا عن ملإ منا أصحاب رسول الله ﷺ»[42].

وعن عمرو بن سعيد قال : قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : «لو كنت الوالي وقت عثمان لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان»[43] وكل ما فعل عثمان رضي الله عنه، هو أنه انتبه للفتنة التي برز قرنها، وقطع دابرها، وحسم الخلاف المستشري بين المسلمين، وحصّن القرآن من أن يتلاعب به الأهواء، ويتطرق إليه من الزيادة أو التحريف على توالي العصور وتعاقب الأزمان.

وقد أبى عثمان رضي الله عنه إلا أن ينسخ مصاحفه من صحف حفصة لتكون مسندة إلى أصل أبي بكر المستند بدوره إلى أصل النبي ﷺ المكتوب بين يديه بأمره وتوقيف منه، حتى يسدد بذلك أفواه المتقولين والمتشككين، فقد قال أبو عبد الله المحاسبي : تلك المصاحف التي كتب منها القرآن كانت عند الصدّيق لتكون إماما، ولم تفارق الصديق في حياته ولا عمر في أيامه، ثم كانت عند حفصة، لا تمكن منها، ولما احتيج إلى جمع الناس على قراءة واحدة وقع الاختيار عليها في أيام عثمان، فأخذ ذلك الإمام ونسخ في المصاحف[44].

وقد بقيت تلك الصحف عند حفصة حياتها، فلما توفيت، أخذها مروان بن الحكم فأحرقها، ومما قاله مدافعا عن وجهة نظره : «إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن الصحف مرتاب[45].

وقد اختلف العلماء في عدد المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق، فبعضهم قال إنها أربع نسخ، احتفظ بنسخة واحدة منها في المدينة وبعث النسخ الأخرى إلى كل من الكوفة والبصرة والشام. والبعض الآخر قال إنها سبع نسخ، لأنه بعث نسخا أخرى منها إلى مكة واليمن والبحرين، زيادة على ما سبق أن بعثه إلى كل من الكوفة والبصرة والشام وإلى القول الأول ذهب أبو عمرو الداني[46]، أما السيوطي فيرى أنها خمسة[47]. على أن الرغبة التي حدت بعثمان رضي الله عنه في استنساخ المصاحف تجعلنا نميل إلى القول الذي ذهب إلى أنها سبع نسخ[48]، لأنه لا يعقل أن يترك رضي الله عنه مراكز مهمة مثل مكة والبحرين واليمن بدون نسخ من مصاحفه الرسمية، في الوقت الذي نجده يمكن بعض الأفراد من الحصول على نسخ لأنفسهم[49].

وأيا ما كان فقد اشتملت تلك المصاحف على القرآن كله منحصرا في مائة وأربع عشرة سورة خالية من النقط والشكل وأسماء السور وغيرها مثل صحف أبي بكر المجردة بدورها عن كل ذلك، وتجردها من النقط والشكل جعل رسم بعض الكلمات القرآنية صالحة لأن تقرأ بأكثر من وجه كقوله تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ **فَتَبَيَّنُوا**﴾، فقد قرئت أيضا (**فَتَثَبَّتُوا**) وكذلك كلمة «أُفّ» التي ورد أنها تقرأ بسبعة وثلاثين وجها.

أما الكلمات التي لا تدل على أكثر من وجه عند خلوها من النقط والشكل مع أنها واردة بوجه آخر، فإنهم كانوا يرسمونها في بعض المصاحف برسم يدل على وجه، وفي البعض الآخر برسم آخر يدل على الوجه الثاني كقراءة «وصّى» بالتضعيف، وأوصى بالهمز، وهما وجهان واردان في قوله تعالى : ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾.

وقد جعل الصحابة ينتهجون هذه اللحظة في رسم المصاحف كونهم تلقوا القرآن عن رسول الله ﷺ بجميع وجوه قراءاته وبكافة حروفه التي نزل عليها فكان ذلك أدنى إلى الإحاطة بالقرآن على وجوهه كلها، حتى لا يقال إنهم أسقطوا شيئا من قراءاته، أو منعوا أحدا من القراءة بأي حرف شاء على حين أنها كلها منقولة نقلا متواترا عن رسول الله ﷺ الذي يقول : «فأي ذلك قرأتم أصبتم، فلا تماروا»[50].

وقد قوى عثمان رضي الله عنه إقبال الناس على تلقي القرآن من صدور الرجال بما أقدم عليه من اعتماد الحفاظ وإرساله الموافق منهم من حيث القراءة مع المصحف الخاص بكل إقليم، فكان زيد ابن ثابت مقرئ المصحف المدني وعبد الله بن السائب مقرئ المكي، والمغيرة بن شهاب مقرئ الشامي وأبو عبد الرحمن السلمي مقرئ الكوفي وعامر بن عبد القيس مقرىء البصري[51].

وقد نقل التابعون عن الصحابة، فقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم تلقيا عن الصحابة الذين تلقوه من فم رسول الله ﷺ ثم تفرغ قوم للقراءة والأخذ والضبط حتى صاروا في هذا الباب أئمة يرحل إليهم ويؤخذ عنهم، وأجمع جل بلدهم على تلقي قراءاتهم واعتماد رواياتهم، ومن هنا نسبت القراءة إليهم.

والمصادر التاريخية كلها تتحدث عن هذه المصاحف العثمانية وتتساءل : أين توجد اليوم ؟ وقد ذهب المستشرق «كازانوفا» إلى أن أحد هذه المصاحف العثمانية كان في مستهل القرن، الرابع الهجري معروفا في بعض الأوساط العلمية، وأن الرحالة المشهور ابن بطوطة رأى بنفسه بعض تلك المصاحف في غرناطة ومراكش والبصرة خلال رحلاته الكثيرة، وذكر ابن كثير أنه رأى مصحف الشام

بجامع دمشق شرقى المقصورة المعمورة بذكر الله. وهو كما قال : «الكتاب عزيز جليل عظيم، ضخم بخط حسن مبين قوي بحبر محكم، في رق أظنه من جلود الإبل»[52] وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا المصحف بقي في مسجد دمشق حتى احترق فيه سنة 1310 هـــ[53]. وقد نقل الدكتور صبحي الصالح عن زميله الدكتور يوسف العش أن القاضى عبد المحسن الأسطواني أخبره بأنه قد رأى المصحف الشامي قبل احتراقه وكان محفوظا بالمقصورة، وله بيت خشب[54]، أما المصاحف الأثرية التي تحتويها خزائن الكتب والآثار في مصر، فإن العلماء يشكون في نسبتها إلى عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لأن بها كما قالوا زركشة ونقوشا موضوعة كعلامة للفصل بين السور، ولبيان أعشار القرآن، والمصاحف العثمانية خالية من كل هذا، ومجردة كما هو معلوم حتى من النقط والشكل.

وذكر الزرقاني أن المصحف المحفوظ في خزانة الآثار بالمسجد الحسني والمنسوب إلى عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مكتوب بالخط الكوفي القديم، وأن رسمه يوافق رسم المصحف المدني أو الشامي حيث رسم فيه كلمة «من يرتدد» من سورة المائدة بدالين اثنين مع فك الإدغام وهي فيها بهذا الرسم، وأكبر الظن كما يقول : أن هذا المصحف منقول من المصاحف العثمانية على رسم بعضها.

يتلخص مما تقدم أن جمع القرآن كان في عهد النبي ﷺ وفي عهد أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفي عهد عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأن الجمع في عهد النبي ﷺ كان مرتب الآيات، متفرقا بين عسب وعظام ورقاع حسب الوسائل المتيسرة للكتابة اذ ذاك، وأن الغرض منه زيادة التوثيق للقرآن، بحيث تظاهر كتابته في السطور، حفظه في الصدور.

أما الجمع في عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد كان في صحف مرتب الآيات، مقتصرا فيه على ما لم تنسخ تلاوته، مستوثقا له بالتواتر والإجماع، وكان الدافع إليه خشية ذهاب شيء منه بموت حفاظه وحملته[55].

أما الجمع في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد كان عبارة عن تنظيم ما في تلك الصحف في مصحف واحد إمام، واستنساخ مصاحف منه، ترسل إلى الآفاق الإسلامية جمعا للناس على القراءات الثابتة عن النبي ﷺ، وإطفاء للفتنة التي اشتعلت «بسبب الاختلافات في القراءة» بين المسلمين.

الهوامش

1) صحيح البخاري، «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي».

2) الرسالة، ص 20.

3) السيوطي «الإتقان»، ج 1، ص 51.

4) سورة القيامة، الآيتان 16-17.

5) البخاري – كتاب الوحي، ص 4.

6) «صحيح البخاري»، مناقب الأنصار، ص 45.

7) «الاتقان» للسوطي، ج 1، ص 72.

8) «الإتقان» للسيوطي، ج 1، ص 74.

9) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي من أئمة الحديث والفقه صاحِب «كتاب الأموال» المشهور، ت 224 هـــ.

10) «مباحث في علوم القرآن»، صبحي الصالح، ص 68.

11) «مناهل العرفان» – الزرقاني، ص 234.

12) هو أبو الحسن علي بن حبيب الشافعي صاحب كتاب «أدب الدنيا والدين»، توفي 450 هـ.

13) «مناهل العرفان» – الزرقاني، ص 237.

14) «الإتقان» للسيوطي، ج 1، ص 73.

15) «الإتقان» السيوطي، ج 1، ص 75.

16) «مباحث في علوم القرآن»، مناع القطان، ص 121.

17) محمد بن محمد أبو الخير شمس الدين الشهير بابن الجزري شيخ القراء في عصره، توفي 833 هـ.

18) ثلغ رأسه شدخه، ويقال : ثلغ أيضا.

19) «مباحث في علوم القرآن»، صبحي الصالح، ص 69.

20) منهج أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية وأبان بن سعيد وخالد بن الوليد وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وثابت بن قيس.

21) العسيب ج عسب وهو جريد النخل.

22) اللخاف ج لخفة وهي صفائح الحجارة الدقاق.

23) الرقاع ج رقعة وقد تكون من جلد أو ورق.

24) الأقتاب ج قتب وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه.

25) الأكتاف ج كتف وهو عظم البعير أو الشاة يكتبون عليه بعد أن يجف.

26) السيوطي «الإتقان»، ج 1، ص 62.

27) «البرهان»، للزركشي، ج 1، ص 56.

28) هو الحارث بن أسد المحاسبي ويكنى أبا عبد الله، كان أستاذ البغداديين في عصره، توفي سنة 243 هـ، انظر «الأعلام» للزركشي/ج 2، 153.

29) السيوطي، «التقان»، ج 1، ص 60/الزركشي – «البرهان»، ج 1، ص 238.

30) «مسند أحمد بن حنبل»، ج 1، ص 13.

31) هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني من كتبه «المصاحف» – انظر «الأعلام»، ج 4، ص 224.

32) السيوطي، «الإتقان»، ج 1، ص 60.

33) رجال ثقات مع انقطاعه.

34) السيوطي، «الإتقان»، ج 1، ص 60.

35) هو علي بن محمد بن عبد الصمد المشهور بالسخاوي له منظومة في القراءات، توفي سنة 643 هـ.

36) صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، ص 76.

37) الزركشي، «البرهان»، ج 1، ص 239.

38) الزرقاني، «مناهل العرفان»، ص 246.

39) «تفسير الطبري»، ج 1، ص 61-62، تحقيق السيد محمد محمد شاكر وأحمد محمد شاكر.

40) «صحيح البخاري»، كتاب فضائل القرآن، السيوطي، «الإتقان»، ج 1، ص 61.

41) الزرقاني في «مناهل العرفان»، ص 254.

42) السيوطي، «الإتقان»، ج 1، ص 61.

43) ابن أبي داود، «المصاحف»، ص 12.

44) «البرهان»، ج 1، ص 239.

45) «المصاحف»، لابن أبي دود، ص 25.

46) «المقنع»، ص 10.

47) السيوطي، «الإتقان»، ج 1، ص 62.

48) «المصاحف»، لابن أبي داود، ص 34.

49) صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، ص 84.

50) الزرقاني في «مناهل العرفان في علوم القرآن»، ج ، ص 252.

51) صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، ص 76.

52) محمد كرد علي، «خطط الشام»، ج 5، ص 279.

53) السيوطي، ج 1، ص 61.

54) الزرقاني، «مناهل العرفان»، ج 1، ص 255.

55) الزرقاني، «مناهل العرفان» ج 12، ص 255.

محنة أبي الوليد
ابن رشد الحفيد

محمد بنشريفة

لقد نظمت خلال الأعوام والأسابيع الأخيرة ندوات متعددة حول أبي الوليد ابن رشد الحفيد وذلك إما بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته حسب التقويم الهجري أو بمناسبة قرب مرورها حسب التقويم الميلادي ؛ فمن الندوات الأولى ندوة كلية الآداب بالرباط في أبريل 1978 ومهرجان ابن رشد بالجزائر في نوفمبر 1978. ومن الثانية الكتاب التذكاري الذي أصدرته لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة في مصر عام 1993، وملتقى ابن رشد السنوي الأول الذي تم بمرسيليا في نوفمبر الماضي بتعاون بين معهد العالم العربي وبلدية المدينة المذكورة. ثم الندوة التي دعت إليها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت في أواخر الشهر الماضي، وقد دعيت إلى هذه الندوة التي دعي إليها من المغرب أيضا الزميل السيد محمد علال سيناصر والأستاذ السيد محمد حجي،

وقدمت فيها دراسة وتحقيقا لنصوص جديدة حول أبي الوليد ابن رشد الحفيد، وقد نشر بهذه المناسبة بعض تواليف ابن رشد التي لم يسبق نشرها وأعيد نشر بعضها الآخر، ومنها ما طبع في أكثر من جهة ككتاب «الكليات» الذي طبع أول مرة بالتصوير في العرائش سنة 1939 ثم طبع أخيرا في الجزائر واسبانيا، كما تكرر طبع عدد من مؤلفات ابن رشد وحقق بعضها من لَدُن أكثر من محقق، أما الدراسات والمقالات حول ابن رشد بمختلف اللغات فلا تستوفيها إلا الفهارس الموسعة والببليوغرافيات المفصلة.

ومع هذا كله فإن سيرة ابن رشد ما تزال في حاجة إلى البحث والدراسة والكشف والإبانة، وذلك أن الذين ترجموا له من الأقدمين كابن الأبّار وابن عبد الملك وغيرهما لا يذكرون من تواريخ حياته الطويلة العريضة إلا تاريخين اثنين هما تاريخ ولادته سنة 520 هـ وتاريخ وفاته 595 هـ أما ما بين هذين التاريخين وهو 75 سنة فلا يذكرون منها شيئا على وجه التفصيل، وإنما يشيرون إلى أنها كانت سنوات حافلة بالتعلم والتعليم والتأليف والتطبيب، فقد قرأ خلالها العلوم الإسلامية على والده وعلى شيوخ العصر يومئذ كابن بشكوال وعبد الملك ابن مسرّة وغيرهما، ودَرَس علوم الأوائل من طب وحكمة على عبد الملك ابن جريول البلنسي وأحمد بن هارون الترجالي وغيرهما، ثم نهض هو بعد ذلك بالتعليم والتدريس فَدَرَّس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك. وقد مضت السنون السبعون منذ عَقَل، أي من حياته إلى مماته، بين تعلم وتعليم وتأليف، يقول ابن الأبّار : «وعني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة مُنْذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سَوَّد فيما صنف، وقيّد وألّف، وهذّب واختصر، نحوا من عشرة آلاف ورقة».

وقد أسندت إليه خلال هذا العمر الطويل خطط ووظائف متعددة كالقضاء في اشبيلية وقرطبة والتطبيب في دار الخلافة بمراكش والشورى والفتوى وأمور الدنيا والدين كشأن جده وأبيه فكان – كما يقول ابن الأبار – «يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه».

وإذا كان أصحاب كتب التراجم قد غفلوا أو أغفلوا تواريخ مراحل حياة ابن رشد وسنوات وظائفه فإن من حسن الحظ أن ابن رشد أشار إلى بعض الأحداث في كتبه، وذكر بعض التواريخ فيها وكان ينص في آخرها على تاريخ الفراغ من تأليفها.

وأقدم التواريخ الموجودة في كتبه هو المذكور في كتاب «تلخيص السماء والعالم»، وذلك عند الاستدلال على كروية الأرض بظهور بعض الكواكب والنجوم في جهة وغيابها في جهة أخرى قال : «وسهيل لا يظهر في بلادنا هذه التي هي جزيرة الأندلس إلا ما يحكى أنه يظهر في الجبل المعروف فيها بجبل سهيل وهو (أي سهيل) يظهر في بلاد البربر خلف البحر الذي بيننا وبينهم المسمى بالزُّقاق، وقد عاينت بمراكش في عام ثمانية وأربعين وخمسمائة كوكبا لا يظهر من هذه البلاد، وذلك على الجبل المعروف بجبل دَرَن فزعموا أنه سهيل».

ويبدو هذا التاريخ مبكرا، وأكاد أقول غريبا لأن ابن رشد كان ما يزال في العام الثامن أو السابع والعشرين من عمره وكان والده قاضي الجماعة بقرطبة ما يزال حيا، فقد كانت وفاته في سنة 563 هـ.

فهل يكون وجود ابن رشد وقتئذ بمراكش ضمن وفد من الوفود الأندلسية الواردة على عبد المومن في هذا التاريخ وما بعده، وقد تحدث ابن صاحب

الصلاة على وفادة أهل قرطبة برئاسة قاضيهم على الخليفة المذكور ولكنه لم يسمه، فهل هو أبو القاسم أحمد ابن رشد والد أبي الوليد ؟

وأغلب الظن أن وجوده بمراكش في التاريخ المذكور كان من أجل الانخراط في نظام الموحدين أو الأمر العزيز كما كان يسمى، وقد ألف في هذا التاريخ تأليفين أحدهما حكى فيه كيف دخل في الأمر العزيز والثاني شرح فيه العقيدة الحمرانية إسهاماً منه كغيره في شرح رسائل المهدي أو تدارُس ما سمي بعلوم المهدي.

وقد ذهب رينان إلى أن وجود ابن رشد في مراكش عام 548 هـ ربما كان باستدعاء عبد المومن إياه ليستعين به على تنظيم المدارس التي أنشأها في مراكش، والمعروف أن عبد المومن استعان في ذلك برجلين هما أبو الحسن نجبة وأبو بكر الحصار، ومهما يكن من أمر فإننا نجد ابن رشد بعد أربع سنوات من هذا التاريخ المذكور يشرع في التأليف، ومن حسن الحظ أنه كان يؤرخ الانتهاء من كل تأليف يؤلفه.

والتواريخ التي توجد في نهايات مؤلفاته هي 552 هـ، 553 هـ، 554 هـ، 556 هـ، 557 هـ، 560 هـ، 561 هـ، 563 هـ، 565 هـ، 566 هـ، 567 هـ، 568 هـ، 569 هـ، 570 هـ، 571 هـ، 574 هـ، 575 هـ، 577 هـ، 579 هـ، 584 هـ، 586 هـ، 588 هـ، 589 هـ، 591 هـ، 592 هـ.

وقد ألف أكثر من تأليف في سنوات : 563، 565، 567، 569، 574، 575، 588.

ومن هذا يبدو أن ابن رشد ظل منكبا على التأليف طوال أربعين سنة بدون توقف ولا انقطاع، وهذا ما يفسر ضخامة أعماله، حكى الشيخ محيي الدين ابن عربي أنه لما توفي ابن رشد وجعل التابوت الذي فيه رفاته على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر فقيل في ذلك :

هـــذا الإمام وهذه أعـــماله يا ليت شعري هل أتت أعماله

وكان مع انكبابه على التأليف يتقلد خطة القضاء في إشبيلية عاصمة الأندلس في عهد الموحدين ثم في قرطبة عاصمة الخلافة الأموية، كما أنه كان مستشارا وطبيبا لدى الخليفة يوسف بن عبد المومن.

فقد ذكر ابن عبد الملك المراكشي أن ابن رشد استقضى بإشبيلية ثم بقرطبة هكذا بدون تاريخ، ولكن ابن رشد يذكر في تأليفه «تلخيص كتاب الحيوان» أنه فرغ منه بإشبيلية في صفر من سنة 565 هـــ وأشار فيه إلى أنه ألفه وهو بعيد عن كتبه التي بقيت في قرطبة كما أنه تحدث في كتابه «تلخيص الآثار العُلْوية» الذي ألفه أيضا بإشبيلية عن الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها، قال : «وكانت تلك الزلزلة، أعظم ما كانت بقرطبة وأحوازها، ولم أشاهد أنا فيها الزلزال العظيم الذي أصيبت به الناس فيها لأني كنت بإشبيلية في ذلك الوقت ولكني وصلت إليها بقرب من ذلك الوقت». وتحدث عنها بأكثر من هذا في كتابه «جوامع الآثار العلوية». وكان حديثه عن هذه الزلزلة متفقا في التاريخ والوصف مع ما ورد في كتاب «المنّ بالإمامة» لابن صاحب الصلاة.

وفي أواخر سنة 567 هـــ رجع ابن رشد إلى قرطبة، وخلفه في خُطّة القضاءِ بإشبيلية أبو القاسم أحمد بن محمد الحوفي، وقد ذهب بعض الدارسين

إلى أنه عاد إلى قرطبة بصفته قاضيا لها ولكن بعض القرائن تدل على أنه عاد إليها ليتفرغ إلى تلبية رغبة الخليفة يوسف بن عبد المومن في تلخيص كتب الحكيم أرسطو تلخيصا يوضح غوامضها ويقرب أغراضها، وذلك بعد اجتماع ابن رشد بهذا الخليفة وهو الاجتماع الذي ذكره المراكشي في «المعجب» دون أن يحدد زمانه ولا مكانه، ويبدو أنه تم بإشبيلية سنة 567 هـ في أول إقامة الخليفة المذكور بهذه المدينة، وهي إقامة طالت خمس سنوات تقريبا، ومما يدل على هذا أن عددا كبيرا من تلاخيص ابن رشد ألفت فيما بين سنة 567 هـ وسنة 579 هـ.

وخلال هذه الفترة كان ابن رشد يتنقل بين قرطبة وإشبيلية ومراكش بتكليف من الخليفة يوسف بن عبد المومن في الغالب.

فمن ذلك أن هذا الخليفة خرج إلى بلاد السوس سنة 578 هـ وعرَّج على تنمل لزيارة قبر المهدي وقبر عبد المومن أبيه وأمر وفود الأندلس أن يسيروا من مراكش إلى زيارتهما، قال ابن صاحب الصلاة : «وكنت في وفد اشبيلية فزرت القبرين المكرمين بتنمل مع أبي بكر ابن زهر وأبي الوليد ابن رشد». وقد أشارت بعض المصادر إلى أن أبا الوليد كان حينئذ من أطباء الخليفة في مراكش.

وفي سنة 579 هـ قام الخليفة بتعيينات جديدة في الأندلس استعدادا لحركته إلى الأندلس - وهي الحركة التي توفي خلالها - وكان من التعيينات التي ذكرها ابن عذاري تولية السيد أبي يحيى على قرطبة برغبة أبي الوليد ابن رشد، وقد ذكر ابن الأبار تولية أبي الوليد ابن رشد القضاء في قرطبة ولكنه لم يذكر تاريخها قال : «وولي قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فحمدت

سيرته» ولما رجعت إلى ترجمة هذا الفقيه عند ابن الأبّار أيضا وجدته يقول: «ولي قضاء الجماعة بقرطبة بلده ثمان عشرة سنة». ويذكر أنه توفي سنة 567هـ وذكر ابن عبد الملك عرضا أنه كان في سنة 563 هـ قاضيا بقرطبة وهذا يقتضي أن ابن رشد ولي قضاء قرطبة مرة أخرى سابقة على هذه التي كانت في سنة 579 هـ. ولقد ظل أبو الوليد قاضيا بقرطبة منذ السنة المذكورة إلى سنة 593 هـ سنة محنته وهي موضوع هذا الحديث، وإنما مهدت بهذا التقديم لأدلل على أن حياة ابن رشد يمكن أن تفصل وتوثق بالتواريخ المضبوطة من حياته إلى مماته بشرط التتبع التام لكتبه وكتب التراجم والأخبار.

أما محنة ابن رشد فإنها أبرز حدث في حياته، ولهذا سجلتها الحوليات التاريخية وفصل القول فيها مؤرخو ذلك العصر، وأولهم أبو الحجاج يوسف ابن غَمْر الإشبيلي وعبد الواحد المراكشي وابن عبد الملك المراكشي وابن عذاري وابن أبي أصيبعة وغيرهم، وقد ذكروا لهذه المحنة أسبابا متعددة، فعبد الواحد المراكشي ذهب إلى أن أكبر أسبابها عبارة وردت في شرح «كتاب الحيوان» وهي قوله عند الحديث على الزرافة : «وقد رأيتها عند ملك البربر»، ومع ما قد يبدو من سوء أدب في هذا التّعبير فإنه شيء عادي في الواقع. فكلمة البربر لم تكن ذات حساسية خاصّة أو معنى قدحيّ، بدليل أن الشاعر المغربي ابن حبوس يكرِّرُها في ذمّ ابن عطية لما نكب فيقول :

أندلسيٌّ ليس من بربر	يختلس المُلْكَ من البربر
لا تُسْلِمُ البربر ما شيَّدَت	بالملك القيسي من مفخر

وقد وجدنا ابن رشد يستعمل عبارة بلاد البربر في عدد من كتبه بل إنه يصرح بما صرح به غيره من الأندلسيين من كراهيتهم للبربر ففي «تلخيص الخطابة»

عند الكلام على الفرق بين الغضب والعداوة يقول : «إن العضب إنما يكون على الأشخاص مثل زيد وعمر أو أقوام محصورين بالعدد، وأما البغضة والعداوة فإنها تكون للجنس فإنا نبغض البربر ويبغضوننا». وثمة أدبيات متعددة من هذا المعنى ذكرتها في بعض دراساتي، وأما الاعتذار المنسوب إلى ابن رشد أو إلى صديقه أبي عبد الله الأصولي بأن عبارة البربر مُصحَّفَة عن «ملك البرين» فإنما هو في نظرنا توجيه أدبي وتلفيق لفظي اختلقه بعضهم، ومثل هذا قول من قال : إن السبب هو ما ورد في بعض تلاخيص ابن رشد حاكيا كلام أحد الفلاسفة وهو «أن الزهرة كان أحد الآلهة». فهذا الكلام الذي كان أساس صك الاتهام وأوقف بسببه ابن رشد في مجلس المنصور : وقُرِّر ثم لعن وطرد إنما كان كما هو واضح على سبيل الحكاية وحاكي الكفر ليس بكافر كما يقال. وقد أورد السببين المذكورين عبد الواحد المراكشي واعتبر الأول سببا خفيا وعدّ الثاني سببا جليا وانفرد ابن عبد الملك المراكشي بإيراد نصين طويلين يتعلقان بمحنة ابن رشد : أحدهما هو خبر المحنة كما ورد في تاريخ أبي الحجاج يوسف ابن غمر، وهذا المؤرخ يرجع سبب المحنة إلى وحشة قديمة بين أهل قرطبة وابن رشد جرتها المحاسدة والمنافسة وطول المجاورة، وقد دفعهم هذا إلى التقاط أشياء من مصنفاته تأولوا خروجه فيها عن سنن الشريعة وإيثاره لحكم الطبيعة وجمعوها في أوراق وحملوها إلى الخليفة المنصور بمراكش سنة 590 هـ، ولكنه لم يلتفت إلى هذه السعاية إذ كان منشغلا بالاستعداد للغزوة التي عرفت فيما بعد بغزوة الأرك، فلما انتهت الغزوة وحصل فيها النصر المعروف مر الخليفة بقرطبة وأقام فيها مدة جدد خصوم ابن رشد سعايتهم به، وكانت الحماسة الدينية الشعبية على أشدها غبّ الانتصار في الأرك، فقرئ بمجلس الخليفة الكلام المرفوع إليه وأُوِّل أشنع تأويل وخُرِّجَ أسوأ مخرج، فلم يمكن للمنصور عند إجماع الملأ إلا المدافعة

عن شريعة الإسلام، فصدر أمره بجمع الناس في المسجد الجامع بقرطبة، وقد تكلم القاضي أبو عبد الله محمد بن مروان فأحسن الكلام ودافع عن ابن رشد وأصحابه في الجملة ولكن خطيب الجامع أبا علي حسن بن حجاج خطب في الناس وشهر بابن رشد وأصحابه وقال إنهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المومنين، ثم صدر بعد ذلك عن المنصور كتاب بالمعنى المذكور إلى مراكش وغيرها. وقد أورد المقصود منه ابن عبد الملك وهذا هو النص الثاني من النصّين اللذين انفرد بهما ابن عبد الملك.

ذلكم هو مضمن خبر المحنة كما ساقه مؤرخ دولة المنصور، ونقله عند ابن عبد الملك، ويفهم من ثناياه أن هذا المؤرخ الإشبيلي كان متعاطفا مع ابن رشد ومتأثراً لما حل به، فهو يقول في أعدائه : «والأعداء - لا كانوا - لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات الضرار» ويقول : «فادلوا بتلك الالقيات... الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات»، ويقول في ابن رشد وصاحبه ابن ابراهيم الأصولي : «ليس في زمانهما من هو بكمالهما ولا من نسج على منوالهما». ونجد عكس هذا تماما في الكتاب الذي حرره كاتب المنصور أبو عبد الله محمد ابن عياش، فهو ينضح بالعداء والبغض لابن رشد وأصحابه ومثله في ذلك خطبة لقاضي إشبيلية أبي حفص ابن عمر وأشعار لابن جبير صاحب الرحلة المعروفة.

والواقع أن هذه الحملة على ابن رشد لا تخلو من الأغراض ولا تبعد عن الأهواء، ولعلها ما كانت لتقع لولا بعض الظروف، فمن المعروف أن ابن رشد لخص كتب أرسطو بأمر من الخليفة يوسف بن عبد المومن، وكان هؤلاء الذين تصدوا لابن رشد على علم بها، فلماذا سكتوا عنها طوال عشرين سنة تقريبا ؟ ثم ماذا كان موقفهم بعد أن تراجع المنصور «ونزع عن ذلك كله وجنح إلى

تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه».

إن المنافسات والخصومات بين الأعلام في ذلك العصر كانت من أسباب محنة ابن رشد، فقد كان هؤلاء يكيد بعضهم لبعض، فأبو بكر ابن زهر كبير أطباء المنصور كان يشتكي من أبي بكر ابن الجد وإذايته له وسعايته به عند السلطان، وابن زهر المذكور كان - فيما يقال - سبب نكبة ابن زرقون وغيره من فقهاء الفروع، وابن يوجان كان يعادي ابن زهر ويقال أنه احتال في سمّه، وكان بين ابن زهر هذا وابن رشد منافسة واضحة، وقد جرت بينهما مناظرة في مجلس المنصور حول المفاضلة بين قرطبة وإشبيلية فذهب ابن زهر إلى تفضيل بلده إشبيلية» فقال ابن رشد لابن زهر : ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية». ولا نعرف كيف كانت معاملة ابن زهر لابن رشد خلال محنته، وكل ما نعرفه أنه كان المفوض من الخليفة المنصور بجمع كتب الفلسفة من عند الكتبيين وغيرهم، وبين أبو مروان الباجي راوي الخبر سبب تكليف الخليفة إياه بهذا العمل قائلا :

«وأراد الخليفة أنه إن كان عند ابن زهر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر، ولا يقال عنه إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها» ومعنى هذا الكلام أن الخليفة قصد بهذا التستر على طبيبه وتخليصه من تهمة الاشتغال بالفلسفة، ومع ذلك رفع بعضهم محضرا بأن ابن زهر دائم الاشتغال بهذا الفن والنظر فيه وأن عنده في داره شيئا كثيرا من كتبه، وجمع فيه (أي المحضر) شهادة عدد من الشهود وبعث به إلى المنصور، لكن الخليفة في هذه المرة أمر بالقبض على

صاحب المحضر وإيداعه السجن وقال : «إنني لم أول ابن زهر في هذا إلاّ حتى لا ينسبه أحد إلى شيء منه ولا يقال عنه، ووالله لو أن جميع أهل الأندلس وقفوا قدامي وشهدوا على ابن زهر بما في هذا المحضر لم أقبل قولهم، لما أعرفه في ابن زهر من متانة دينه وعقله». فهل نفهم من هذا أن المنصور قبل المحاضر التي رفعت بابن رشد لخفة دينه وعقله ؟ لا نظن ذلك، ولكن حالة ابن رشد تختلف عن حالة ابن زهر، فابن رشد كان يتجاهر بالاشتغال بالفلسفة ولم يكن يخافت بها كابن زهر.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد كان في نفس المنصور على ابن رشد شيء مّا قد يكون راجعا إلى حظوة الفيلسوف عند الخليفة السابق، وقد يكون عدم تحفظه في مخاطبته إذ كان خلال مذاكرته يقول له : تسمع يا أخي، وقد يكون ما قيل من تعبيره عنه بملك البربر، وقيل إن السبب يعود إلى أن ابن رشد كان صديقا خصوصيا لأبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة، وقد كان ابن رشد هو الذي طلب من الخليفة يوسف بن عبد المومن أن يعين ولده أبا يحيى على قرطبة وأن يكون معه قاضيا، وكان هذا التعيين في سنة 579 هـ كما تقدم، ولما توفي الخليفة يوسف كان أبو يحيى ممن بايع المنصور على مضض وظل يطمح إلى الملك، ولما مرض المنصور في سنة 587 هـ عقد البيعة لابنه الناصر وعين أخاه أبا يحيى واليا على إشبيلية فشرع هذا في دعوة الناس إلى مبايعته طمعا في وفاة أخيه، لكن المنصور شفي من مرضه فخاب تدبير أبي يحيى وقضى عليه. أما تأثير هذه الحادثة على ابن رشد – إذا كان – فلم يظهر إلا في سنة 590 هـ عندما تجمع حساد أبي الوليد وجمعوا ما جمعوا من تهم وكتبوا بها محاضر وحملوها إلى الخليفة في مراكش، ولكنه لم يلتفت إليها لانشغاله بالاستعداد للمعركة التي عرفت فيما بعد بالأرك. ويروي القفطي أن المنصور

لما وصل إلى قرطبة «متوجها إلى غزو ألفونسو» في عام 591 هـ استدعى ابن رشد واحترمه كثيرا وقربه إليه تقريبا جاوز الحد، وكان أعداء أبي الوليد يظنون أنه استدعاه ليعاقبه، بل إنهم أشاعوا وقتئذ أن الخليفة أمر بقتله. ولكننا لا نفهم تقريب المنصور له وعدم اصطحابه معه في هذه الغزوة، فقد روى ابن الطيلسان تلميذ ابن رشد، أنه كان يحض الناس بالمسجد الجامع في قرطبة على الجهاد في سبيل الله، ويورد ما جاء في فضله من الكتاب والسنة، قال «وخرجنا معه يوم وُرود الخبر بهزيمة الروم على حصن الأركه صحبة علامات الطاغية إذفونش فلما اجتمعنا مع الواصلين به (أي بالخبر) وشاهدنا عندهم علامات العداة منكوسة سجد القاضي شكرا وسجد جميعنا عند سجوده شكرا لله تعالى».

ومهما يكن من أمر فإن المنصور استقر مدة بإشبيلية بعد غزوة الأرك في أواخر سنة 591 هـ وظل يغزو منها البلدان الشمالية كطلبيرة وطليطلة ومجريط، وبعد عودته من غزو هذه الجهات انتقل من إشبيلية إلى قرطبة - حيث كان أبو الوليد ما يزال قاضيا فيها - وذلك في سنة 593 هـ فأقام بها مدة وكان غرضه كما يروي ابن عذارى أن «يختم الجهاد بالحضور بجامع قرطبة لختم كتاب الله ليلة سبع وعشرين لرمضان».

وخلال مقامه هذا بقرطبة تجددت الحملة على ابن رشد وبلغت ذروتها، وكانت ظروف الجهاد وما بعد الجهاد مساعدة، فحصل خصوم ابن رشد هذه المرة على مرادهم، ولم يمكن المنصور عند اتفاق الطلبة إلاّ المدافعة عن شريعة الإسلام، وهكذا كانت محنة ابن رشد، وهي محنة لم تخصه وحده وإنما عمت أصحابه وتلاميذه، وأشهرهم أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بالأصولي وأبو جعفر أحمد بن جرج الذهبي. وعندما ينظر الباحث في أمر هذه المحنة

يجد أنها كانت تمثيلية من بعض الوجوه، وكأنما اضطر إليها المنصور لإرضاء العامة مؤقتا، وصحيح أنه صدر منشور في التشهير بأهل الفلسفة، ونُفي ابن رشد من قرطبة إلى اليسانة ونفي الأصولي إلى أغمات ولجأ ابن جرج إلى صاحبه السيد أبي الحسن والي غرناطة. ولكن أعداء ابن رشد كانوا يريدون أكثر من هذا النفي الشكلي، وكانوا يطالبون برأسه، أما الخليفة فقد «آثر فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل الجزاء».

ولعل مما يدل على أن المسألة كانت ضرورة عابرة هذا النص الذي ساقه ابن سعيد في ترجمة الفيلسوف ابن جرج، قال : «وكان ممن طلب عند محنة أبي الوليد ابن رشد في مدة المنصور من أهل الفلسفة فلم يوجد فبلغه أنه في خدمة أبي الحسن علي بن أبي حفص بن عبد المومن بغرناطة فكتب له في أن يجمع لهم جمعا ويوقف بينهم حتى يلعنوه، فلما وصله الكتاب وقف عليه أبا جعفر في خلوة، فقال أبو جعفر : (ألا لعنة الله على الظالمين) فضحك السيد، وقال : عجلت بالمكافأة يا أبا جعفر، وبدأتنا بما استحيينا أن نبدأك به، وبالله لقد يشق علي مقابلتك بما أنفذ به الأمر، لكن ليس من ذلك بد، وقد رأيت أن يكون على خَلْوة، فجمع خواصّه ولعنوه بمكانه، فجعل يقول : ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الوَهَّابُ﴾ وتلطف السيد في أمره والجواب عن مسألته».

ولعل تراجع المنصور هو أكبر دليل على أن المحنة كانت أمرا ظرفيا، إذ أنه بعد وصوله إلى مراكش «نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه»، وفعل الشيء نفسه مع ابن جرج، فقد «بلغ بعد ذلك الغاية القصوى بالحضرة حتى

قدّم على طلبة الحضر فصار من أخص الجلساء وأرفعهم منزلة عند المنصور ثم عند الناصر». وأما أبو عبد الله الأصولي فقد أعيد إلى منصبه قاضيا ببجاية بالرغم من سلاطة اللسان التي عرف بها قبل المحنة وبعدها، فقد كان يقول لما رجع إلى القضاء ببجاية : «والله ما تقلدتها رغبة فيها ولا تغبيطا بها ولكن تسجيلا على مقلدها إياي بقبيح التناقض الذي لا يصدر عمن له مسكة عقل في تولية القضاء والفصل في الأحكام الشرعية بين الناس من صحت عنده زندقته واشتغاله بعلوم الأوائل».

ويبدو مما تقدم أن الدارسين – ولاسيما المحدثين – قد بالغوا في الكلام على هذه المحنة، ولم يتبينوا طبيعتها وحسبوها من قبيل ما وقع ببعض رجال العلم والفكر في أوروبا خلال القرون الوسطى، في حين أن محنة ابن رشد اقتصرت تقريبا على محاولة إثارة الرأي العام ضده، من بعض خصومه من الفقهاء وقد نقل أحد معاصريه عنه أنه قال : «أعظم ما طرأ علي في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه». وحق لابن رشد أن يتأثر بمثل هذا وهو الذي سخر مكانته وقصر جاهه على مصالح قرطبة ومنافع سائر بلاد الأندلس، لكن عامة قرطبة كانوا كما وصفهم ابن سعيد «أكثر الناس فضولا وأشدهم تشغيبا ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك والتشنيع على الولاة. وقد اشتكى منهم السيد أبو يحيى أخو المنصور وصديق ابن رشد «قيل له لما انفصل عن ولاية قرطبة : كيف وجدت أهل قرطبة، فقال : مثل الجمل ! إن خفّفت عنه الحمل صاح وإن أثقلته صاح، ما ندري أين رضاهم فنقصده، ولا أين سخطهم فنتجنبه، وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتها شرا من عامة العراق، وإن العزل عنها لما قاسيته من أهلها عندي ولاية وإني إن كلفت العود إليها لَقَائِلٌ : لا يلدغ المومن

من جحر مرتين». ولم تكن خاصة قرطبة أحسن حالا من عامتها، فقد صورهم ابن أبي الخصال في مقامته له أسوأ تصوير.

نخلص من هذا كله إلى أن عناصر المحاسدة والمنافسة والمجاورة كانت من أسباب محنة ابن رشد وقد بدأ المؤرخ ابن غمر حديثه عنها بقوله : «وأما أبو الوليد ابن رشد فكان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديما وحشة جرتها أسباب المحاسدة والمنافسة وطول المجاورة».

أما المحاسدة فمثل ابن رشد يكون محسّدا لما وهبه الله من عقل وعلم وجاه وأما المنافسة فلأن قرطبة كانت فيها أسر تتوارث العلم والجاه وكان بينها تنافس شديد، وأما طول المجاورة فلعل المقصود به ملل أهل قرطبة من طول ولايته قضاء الجماعة في قرطبة وهي التي وليها قبله أبوه وجده. ومن الأسر القرطبية التي كانت تتطلع إلى أن تحل محل أسرة ابن رشد أسرة الأشعريين، قال ابن عبد الملك : «وممن جاهره بالمنابذة والمهاجرة القاضي أبو عامر يحيى ابن أبي الحسين بن ربيع ونافره جملة، وعلى ذلك كان ابناه : القاضي أبو القاسم وأبو الحسين» وأبو عامر المذكور كان دون الأربعين عند محنة ابن رشد قرأ على والده القاضي المحدث أبي الحسين ابن ربيع وعلى ابن بشكوال ودرس الأصول وعلم الكلام على القاضي أبي عبد الله الرعيني الملقب بركن الدين، ويبدو أن تطلعه إلى الشهرة حفزه على الردّ على أبي الوليد الذي كان أكبر منه سنا وعلما. فقد ردّ على كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» بكتاب سماه : «تحقيق الأدلة في عقائد الملة، ودفع الشبه المضلّة، والأقوال المضمحلة، بالحكمة البالغة والحجة الدامغة»، كما رد عليه بكتب أخرى ذكرها أبو الحسن الرعيني في برنامجه، وقد جنى هذا الفقيه المتكلم القرطبي ثمرة سعيه

ووصل إلى قضاء الجماعة بقرطبة قبل سقوطها سنة 633 هـ فكان آخر قاض بها، ويبدو أن أبا عامر الأشعري ورث عداوة ابن رشد، عن والده أبي الحسين عبد الرحمن بن ربيع الأشعري، وهذا كان قرنا في السن لأبي الوليد وشاركه في عدد من شيوخه وكان «معتنيا بصناعة الحديث» فقط وغاية ما أدركه أنه ولي القضاء باستجة ولعلها كانت إلى نظر قاضي الجماعة بقرطبة، ويبدو أن شعوره بفراقه أسرته وطموحه إلى تولي الخطة في بلده ومنافسته لقرنه دفعته إلى أن يكون من المناوئين لابن رشد، ولعلّ توجهه إلى مراكش سنة 585 هـ كان لهذا الغرض، وفي هذه السنة كانت واقعة السيد أبي يحيى كما تقدم، وقد مات أبو الحسين هذا وهو راجع من مراكش بموضع يقال له الجبوب. وثمة فقيه آخر دفعه الحسد والطموح إلى التشكيك في فقه أبي الوليد، وهو أبو الحسين محمد ابن زرقون، فقد زعم أن القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتابا مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يردّه إليه وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه في الكتاب المسمى «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وهذا الاتهام الباطل الذي لم يروه إلا ابن عبد الملك لم يحفل به أحد من معاصري ابن رشد ومن جاء بعدهم. فقد ظل الكتاب يروى ويقرأ في الأندلس والمغرب ونوه به أهل العلم في زمنه وبعد زمنه ومنهم ابن الأبّار الذي يقول : «أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقاً». ثم إن النقد الداخلي والخارجي أثبت أن أسلوب ابن رشد في الكتاب واضح وضوح الشمس، ولعل سبب الاتهام المذكور يرجع أيضا إلى أن هذا الكتاب ألف في الوقت الذي منعت فيه كتب الفروع من التداول وامتحن المخالفون لأمر المنع ومنهم ابن زرقون المذكور.

ولعل ابن دحية كان يدافع عن شيخه أبي الوليد عندما ذم أبا الحسين هذا، قال في آخر حديثه عن ابن زرقون الأب ما يلي : «وكان له ولد يكنى أبا الحسين، وكان سخنة عين» وعبر عن تشفيه فيه عند سجنه وحرق مكتبته، ودافع عن ابن رشد كذلك تلميذه أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي، فقد كتب بعض أهل إشبيلية ينتقد على القاضي أبي الوليد بعض أحكامه، فرد عليه هذا الأديب الذي كان من المعجبين بفقه ابن رشد وفكره وفلسفته، ومما جاء في هذا الرد قوله : «أما إصفاق ذلك الفريق وإجماعه، فحسبك من شر سماعه، ليث شعري ماذا على الحق من قوم أبدوا عنادا، وأوروا في تلهب الشمس زنادا، تعساً لهم هلاّ التزموا الاقتصاد، وعلموا أن العنقاء تكبر أن تصاد، وتركوا الأخذ في أسلوب التعديل، ودروا أن النهار لا يحتاج إلى الدليل، أللقاضي أبي الوليد يعرضون ؟ وعلى أحكامه الشرعية يعترضون ؟ وهل ذلك فيما اقتضى حقيقة النظر، إلا كما تعاطى الفرزدق مساجلة الأخضر». ولهذا التلميذ الأديب مقامة وأشعار في مدح شيخه أبي الوليد وأولاده حققتها وحللتها، وقد طبعت في أعمال الندوة الكويتية حول ابن رشد الفقيه التي أشرت إليها في أول هذا الحديث.

ومن خصوم ابن رشد الذين كان لهم – فيما ذكر ابن الأبّار – أثر قوي في محنته فقيه مغربي يدعى عبد الرحمن بن زكرياء الرجراجي، قال ابن الأبار في ترجمته : «دخل الأندلس وسكن قرطبة، وولي قضاء استجة من كورها، وكان شيخا صالحا متحققا بعلم الكلام متعسفا شديدا في أحكامه ونوظر عليه بقرطبة، وجرى بينه وبين القاضي أبي الوليد بن رشد ما جرّ نكبته ونكبة أصحابه» ولا نعرف كيف استطاع هذا الفقيه المتكلم الطارئ على قرطبة أن يكون سببا في نكبة ابن رشد وأصحابه، وأغلب الظن أنه كان مع الأشعريين وغيرهم من

البلديين، ونلاحظ أنه كان ولي القضاء في استجة وهي البلدة نفسها التي كان ولي القضاء فيها أبو الحسن الأشعري.

ويبدو أن هذا الفقيه الرجراجي خلف الفقيه القرطبي الأشعري في القضاء على البلدة المذكورة لأن هذا توفي سنة 585 كما تقدم أما الرجراجي فقد تأخرت وفاته. ومما يلاحظ أن هؤلاء الذين انتقدوا ابن رشد وسعوا في محنته كانوا من فقهاء الفروع المالكية أو المشتغلين بعلم الكلام، ومن المعروف أن ابن رشد كان يستخفّ بهؤلاء وأولئك فقد انتقد المتكلمين عموما والأشاعرة منهم خصوصا وذلك في كتبه : «الكشف عن مناهج الأدلة»، و«فصل المقال»، و«تهافت التهافت»، وليس هذا محل الكلام في هذا الموضوع، وأما فقهاء الفروع فقد سخر منهم في كتابه «بداية المجتهد» فمن ذلك قوله : «وبهذه الرتبة (يعني رتبة الاجتهاد) يسمى الفقيه فقيها لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الفقيه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم ولا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفّاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت». لقد انتهى ابن رشد من آخر باب من أبواب كتابه «بداية المجتهد» سنة 584 هـ وفي هذا التاريخ كان المنصور قد أمر بمنع كتب الفروع ودعا إلى نبذ التقليد وأمر القضاة أن «تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والإجماع والقياس «ولهذا نرى أن كتاب «بداية المجتهد» قد يكون ألف في ظل هذا التوجه الرسمي ليكون بديلا لكتب الفروع التي منع استعمالها وتداولها وأحرق

عدد منها في الحواضر الأندلسية والمغربية. ولا يذكر ابن رشد أنه ألف «البداية» بتوجيه من الخليفة المنصور ولكن صنيع الكتاب يوحي بذلك، وفيه عبارات تدل على ذلك أيضا فهو يقول : «وقصدنا إنّما هو ذكر المسائل التي تجري مجرى الأمهات» ويقول إن غرضه «أنما هو الكلام في المسائل التي تتعلق بالمنطوق به في الشرع» ويقول : «وقصدنا في هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ما له تعلّق قريب بالمسموع».

ثم إن منهج الكتاب في جملته يستجيب لما أمر به المنصور من الاجتهاد في الأحكام واستنباط القضايا من الأصول، وممن نحا هذا المنحى أيضا بتكليف من المنصور أبو الحسن علي ابن القطان، وذلك في تأليفه الذي سمّاه : «الإقناع، في مسائل الإجماع»، وقد ختمه بنهاية تحدث فيها عن رأي المنصور في نبذ الفروع والأخذ بأصول هذه الملة التي هي ظاهر الكتاب وصحيح السنة وإجماع أولي الأمر والنهي، ومما جاء في خاتمة ابن القطان هذه قوله متحدثا عن المنصور : «ثمّ لما رأى أمر رضي الله عنه بنظم سلكه مما أورده الثقات، وحوته الأمهات، فعلّم رضي الله عنه وفهّم، وسدد وأرشد وأرى السبيل القويم، ونهج الصراط المستقيم، فيما يجمع، وكيف يجمع، وشرف بذلك عبد أنعمهم، الناشئ في حرمهم، فجدّ العبد في البحث والطلب والضراعة إلى الله والرغب في إمداده بالعون، وبالحفظ فيما يحاوله والصون، على ما نفذ به الأمر الحتم، والإذن الجزم، فكمل حسب الإمكان، ورفع إليه في ذلك الأوان، على السنن المعروف والنهج المألوف».

ومن هنا نفهم أن هذا الكتاب – ككتاب «بداية المجتهد» – قصد به الاستغناء عن كتب الفروع والالتجاء إلى الأصول، ويبدو من الموازنة بين

الكتابين أن كتاب ابن رشد أدق منهجاً وأوسع نفساً وأرفع مستوى ولذلك وقع الإقبال عليه، أما كتاب ابن القطان فلا تعرف منه الآن إلا نسخة خطية فريدة.

إن أمر المنصور بامتحان فقهاء الفروع وأن لا يتولى القضاء إلا المحدثون وأن تؤلف كتب تنحو منحى الاجتهاد كان له تأثير سلبي على سير القضاء، يقول بعض شهود تلك الحقبة : «لقد كان الذين استقضوا من المحدثين عند الناس في حالة تقصير في قضائهم، وكانت أحكامهم سخنة عين وظهر ذلك عند العامة والخاصة إذ لا اطّلاع لهم على جزئيات المسائل إطّلاع أهل الفقه والفروع حتى كان منهم ممن له دين ربما يباطن بعض الفروعيين ويسأله عن مشكلات المسائل ويتخذه معينا في قضاياه». ونحسب أن هذا كله وما نشأ عنه من حرمان فقهاء الفروع من سبيل كسبهم ومصدر عيشهم كان من العوامل المؤثرة في محنة ابن رشد، وقد ذكرنا حتى الآن عددا منها، وقد عدّ منها أخيرا بعض الدارسين ما ورد في ترجمته لـــ «جمهورية أفلاطون» من تعقيبات تتعلق بنظام الحكم في الأندلس على عهده، وقد يشمّ من بعضها انتقاد لحكم الموحدين.

وهكذا نرى أن أسباب محنة ابن رشد متعددة، فبعضها اجتماعي يرجع إلى التنافس بين الأسر والتحاسد بين الأفراد وبعضها الآخر ديني يتعلق بالاختلاف المذهبي والعقدي وبعضها الأخير سياسي، والواقع أن أبا الوليد كان ضحية عصر المنصور وسياسته المتقلبة فقد امتحن فقهاء الفروع ثم عفا عنهم، وامتحن الفلاسفة ورجع إليهم وامتحن الصوفية ثم قيل إنه في آخر أيامه ترك ما كان فيه وتجرد وساح في الأرض.

وأختم هذا الحديث بوقفة قصيرة عند نقطة أخيرة تتصل بموقف معاصري ابن رشد من محنته، فقد انقسم الناس يومئذ إلى ثلاث فرق، ففريق جاهره

بالمهاجرة ومن هؤلاء الأشعريون القرطبيون وبعض فقهاء الفروع وبعض المشتغلين بعلم الكلام، وقد سبق لي أن سميت بعضهم، ومن هذا الفريق بعض تلاميذ أبي الوليد كابن خروف القرطبي الذي ردّ على شيخه في مسائل كلامية، ومنهم أبو محمد عبد الكبير الذي أحسن إليه ابن رشد كثيرا فقابل إحسانه بالإساءة وقد حكى عنه حكاية طويلة أولها خير وآخرها شر، وخلاصتها أن ابن رشد أنكر حسبما رواه وجود قوم عاد.

ومنهم أيضا القاضي أبو محمد عبد الله ابن حوط الله، فقد كان أخذ عن أبي الوليد ثم ترك الرواية عنه، ويقول ابن الزبير إنه راى في مرويات المذكور بَشْرَ اسم ابن رشد كلما وقع له إسناد عنه ولعل ابن جبير صاحب الرحلة المعروفة هو أكثر معاصري ابن رشد تعريضا به وهجاء له وتشفيا فيه.

أما الفريق الثاني وهو الذي تعاطف مع ابن رشد في محنته ووقف إلى جانبه، فمنهم أبو القاسم محمد بن أحمد التجيبي المرسي، فقد درس على ابن رشد ولازمه مدة بقرطبة واستقضاه ابن رشد بجهات قرطبة ولم يزل أبو الوليد ينهض به حتى ولي القضاء في الجزيرة الخضراء وشاطبة ثم عزل عن القضاء عند محنة شيخه وتتبع تلاميذه الذين تمسكوا به، ومنهم أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي الذي سبقت الإشارة إليه وهو ابن أخت أبي القاسم التجيبي، وقد أشرت فيما سبق إلى دفاعه عن شيخه ومدحه إياه شعرا ونثرا.

ومنهم أبو الحسن سهل بن مالك، ويبدو وفاؤه لشيخه أبي الوليد في رثائه له نثرا وشعراً وتعزية أولاده، ومما جاء في مرثيته قوله مخاطبا أبناء أبي الوليد :

وما كـــان ظنّي قبل فقد أبيكم بأن مُصاباً مثل هذا أطيقه
ولـم أدر من أشقى الثلاثة بعـــده أأبناؤه أم دهره أم صديقـــه

وهو يصف شيخه في نثر تعزيته الطويلة بأنه «عرف الضارّ والشافي، وتعذّرت صفات كماله على الحرف النافي» ثم يقول نادبا ومتفجعا : «فمن لبث الوصل ورعي الوسائل، وإلى من يُلْجأ في مشكلات المسائل، ومن المجيب إذا لم يكن المسؤول بأعلم من السائل».

ومن الذين أخذوا عن ابن رشد وحفظوا له طيب الذكر أبو الخطاب عمر بن دحية الكلبي وقد روى عنه في كتابه «المطرب» وقال فيه : «شيخنا العالم».

ومن تلاميذه الذين ذكروه ومدحوه أبو الحجاج يوسف بن طملوس الشقري فقد وصفه في شرح أرجوزة ابن سينا بأنه «رأس الحكماء، وفاضل العلماء» ولعل القاسم بن الطيلسان القرطبي وهو من صغار تلاميذ ابن رشد كان ممن حافظوا على احترام الأستاذ، ونعتمد في هذا على ما روي عنه في حق شيخه والتعريف بأولاده.

ويمكن أن نعد من هذا الفريق أيضا عبد الرحمن بن علي الجزري وعبد الرحمن بن أحمد بن القصير الغرناطي فقد ذكر في ترجمتهما أنهما يرويان «بداية المجتهد» عن أبي الوليد.

وثمة فريق ثالث من تلاميذ ابن رشد لا نعرف كيف كان موقفهم وهم : أبو بكر محمد ابن جهور الأزدي المرسي، ذكر ابن الأبار أنه «رحل إلى قرطبة فصحب بها أبا الوليد بن رشد وناظر عليه» وأبو الربيع سليمان ابن سالم البلنسي،

وأبو القاسم عبد الرحيم ابن الفرس الغرناطي، وأبو القاسم عبد الرحيم بن عيسى ابن الملجوم الفاسي، وأبو عامر نذير بن وهب بن نذير البلنسي، وأبو الحسن علي بن محمد الطائي القرطبي، وهذا كان له اختصاص بأبي الوليد وكان كاتبه.

إننا إذا استثنينا بعض ما قاله خصومه الذين كانت لهم مصلحة في محنته فإن معظم ما كتب عنه بعد ذلك يمدحه بما هو أهله، وتعتبر ترجمة ابن الأبار آية في إنصاف أبي الوليد والإعجاب بشخصه وعمله، فمن ذلك قوله فيه : «ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وفضلا، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وخفضهم جناحا».

أما ابن الزبير فقد أشار إلى بعض خصوم أبي الوليد ثم قال : «ومن الناس من تعامى عن حاله، وتأول مرتكبه في انتحاله، والله أعلم بحاله».

كما أن ترجمة ابن عبد الملك له التي كتبت بعد قرن تقريبا من وفاة ابن رشد استوفت ذكر جميع تآليفه وفي ذلك دليل واضح على تداولها وانتشارها بعد المحنة التي قلنا إنها كانت عابرة وطارئة، وقد كان لأولاد ابن رشد وأصحابه أكبر الأثر في الحفاظ على آثاره وأعماله، الشاهدة على فضله وكماله.

شيخ الجماعة بمدينة «سلا»

الفقيه العلامة السيد أحمد بن عبد النبي

أبو بكر القادري

يعتبر العلامة السيد أحمد بن عبد النبي شيخ الجماعة بسلا دون منازع، فكل المثقفين والمتعلمين بسلا في عهده، سواء منهم المثقفون ثقافة عربية محضة أو الذين تثقفوا ثقافة مزدوجة استفادوا من دروسه، وأخذوا عنه القليل أو الكثير من العلوم، وبالأخص العلوم الفقهية الدينية والعربية.

والواقع أن القليلين من العلماء الذين تعرفنا عليهم أو سمعنا عنهم، كان لهم من التأثير ونشر العلوم الفقهية والنحوية ما كان للفقيه السيد أحمد بن عبد النبي رحمه الله، ناهيكم بعالم ينصب نفسه لإعطاء الدروس وتكوين الأجيال نحوا من ستين سنة، لم ينقطع فيها عن إعطاء الدروس المجانية دون مقابل، حتى أقعده مرض الموت.

فمن يكون الشيخ أحمد بن عبد النبي هذا ؟ ما عائلته ؟ ما دراسته ؟ ما كان يهتم به من الدروس ؟ كيف كانت أخلاقه وسلوكه في هذه الحياة ؟

أسرته

ينتمي الفقيه ابن عبد النبي في نسبه كما حدث بذلك بعض تلاميذه إلى المجاهد الكبير دفين تطوان ابن الحسين علي المنظري الغرناطي وهو من ذرية الصحابي الجليل سيف الله المسلول خالد بن الوليد رضي الله عنه.

ولادته

ازداد مترجمنا بمدينة «سلا» عام واحد وثلاثمائة وألف (1301) هجرية وتوفي والده السيد بنعاشر بن عبد النبي وهو لا زال صغيراً لم يبلغ الحلم فكفلته والدته «السيدة الحاجة» أسماء بنت التاجر السيد الحاج عبد الله بن العربي وعائلة «ابن العربي» بسكون الراء معروفة بسلا، ومنها أخونا الباحث الأستاذ الصديق ابن العربي شافاه الله.

والفقيه ابن عبد النبي ابن خالة والدتنا المرحومة يامنة المرينية فأمها السيدة الفاضلة عائشة من عائلة ابن العربي أيضا وهي خالة الفقيه ابن عبد النبي، فهو رحمه الله يعد من أقاربنا من جهة الأم، كما يعد من أقارب السادة : الطيب أبو زيد والحسين أبو زيد وبنعيسى أبو زيد والحاج محمد أبو زيد الذي قضى مدة مجاوراً بالمدينة، الذين تعتبر والدتهم شقيقة لوالدة الفقيه ابن عبد النبي، وهكذا نلاحظ تواصل وارتباط كل من عائلة ابن عبد النبي وعائلة المريني وعائلة أبوزيد عن طريق ابن العربي.

دراسته

بمجرد ما بلغ سن الدراسة دخل الكتاب القرآني مثل بقية أترابه وأقرانه فكان شيخه الأول الذي تعلم عليه التعليم الأولي الفقيه الصالح السيد محمد بن موسى بكتّابه الذي كان موجوداً بحومة «رأس الشجرة» بالطالعة، وعلى الفقيه اكبيّش (بتشديد الياء) (ابن موسى) حفظ القرآن وتعلم الخط، وكان خطه رحمه الله جميلا، ونظرة خاطفة على فتاوى شيخه العلامة الجريري التي كتبها هو بخط يده، وهي موجودة بمكتبة الصبيحي تثبت ذلك، ويظهر أن شيخه ابن موسى كان يعتني به كثيرا من الاعتناء، ولذلك كان يجلسه بجانبه ويباهي به، ويقدمه كمثال من أمثلة التلاميذ المجدين الذين يجب أن يكونوا أسوة لغيرهم من التلاميذ.

لقد كان الذين يحفظون القرآن الكريم، يحفظونه على قراءة الإمام «ورش» التي تعتبر القراءة المتبعة في أنحاء المغرب كلّه، أما القراءات الأخرى السبع أو العشر فلا يتعاطاها ويتعلمها إلا القليلون الذين يودّون التخصّص في القراءات.

تعاطيه للقراءات

ولقد تاقت نفس شيخنا ابن عبد النبي بعد ما أتقن قراءة «ورش» أن يتعاطى القراءات الأخرى وكان يوجد بسلا فقيه عالم بالقراءات السبع، هو الفقيه السيد محمد فتحا بو علو المتوفى سنة 1337 الذي كان كتابه يقع بحومة زناتة، والذي درس عليه كثير من طلبة وعلماء سلا، ومنهم أشقائي الثلاثة : محمد والشريف (اسما) وعبد الله، قصد مترجمنا كُتّاب الفقيه بوعلو وانخرط في سلك تلاميذه، وقرأ عليه «سلكة» برواية الإمام حمزة.

شيوخه في سلا

ولما أتقن حفظ القرآن الكريم صار يتعاطى الدروس العلمية على علماء وقته في مدينة سلا فدرس على شيخ الجماعة في وقته العلامة السيد أحمد الجريري المتوفى سنة 1933 م وعلى الفقيه السيد علال التغراوي المتوفى سنة 1944 وعلى الفقيه الأديب الشاعر العدل السيد محمد المنصوري المتوفى سنة 1348 وعلى الفقيه السيد الحسن الجريري شقيق الجريري السابق وعلى الفقيه القاضي السيد عبد القادر التهامي الوزاني المتوفى سنة 1352 هــ، وعلى الفقيه الناسك الصوفي السيد محمد بن أحساين النجار. وبعد ما حصل على ملكة علمية لابأس بها تاقت نفسه إلى الزيادة من الارتواء من العلوم وكانت مدينة فاس دائما قبلة الذين يرغبون في الزيادة في التحصيل وتنوع المعارف والأساتذة، نظرا لوجود جامعة القرويين التي تعتبر أقدم جامعة علمية في العالم. سافر مترجمنا إلى فاس سنة 1321 وسنه لا يتجاوز العشرين، وانخرط في سلك طلبتها ولعله سكن بمدرسة الصفارين، وأقبل على تعاطي الدروس المتنوعة في الفقه والتوحيد والحديث والنحو والبلاغة والأصول وما شاكل ذلك.

شيوخه في فاس

وكان شيوخه المعتمدون العلماء الآتية أسماؤهم : العلامة السيد أحمد بن الخياط الزكاري الحسني والعلامة السيد محمد (فتحا) القادري والعلامة السيد عبد السلام الهواري والعلامة السيد عبد العزيز بناني والعلامة السيد عبد السلام بناني والعالم السيد عبد الكبير ابن الشيخ محمد الكتاني والعلامة عبد الحي الكتاني والعلامة الأديب السيد أحمد بن المامون البلغيثي والعلامة الفاطمي

الشرادي والعلامة المحدث الكبير الشيخ أبو شعيب الدكالي والعلامة المحقق السيد أحمد بن الجيلالي الامغاري وإمام القرويين في وقته العالم السيد إدريس المراكشي والعلامة القاضي الوزير السيد عبد الرحمان بن القرشي والعلامة القاضي السيد عبد الله بن خضراء ورئيس المجلس العلمي العلامة السيد عبد الله الفضيلي والعلامة السيد محمد السوسي المكناسي.

ويحكي صديقنا المرحوم الأستاذ سيدي عبد الرحمان الكتاني أن المترجم أخبره أنه ظفر من عدد هؤلاء العلماء الأعلام بإجازات مكتوبة وأن الشيخ عبد الحي الكتاني أفاده في آخر إجازته له بسنده لمقدمة ابن آجروم.

اشتغاله بالتدريس

لقد قضى مدة تسع سنوات بمدينة فاس يكرع من معين علماء القرويين العامرة، ويلازم دروس فقهائها المشهورين، حتى تقوت ملكته العلمية في مختلف العلوم التي كانت تدرس بالقرويين في وقته، ويظهر أن اتجاهه ابتدأ بالتغريب عام 1330 وكان بالدرجة الأولى إلى الفقه المالكي، حيث برع فيه براعة قل من كان مثله فيها. وكان مُلمّاً كل الإلمام بالأصول الفقهية، لا يحيد عن تطبيقها على الفروع، وهيامه بالفقه وأصوله، جعله يعطيه الأهمية الكبرى في تلقينه وتعليمه لمختلف أنواع طلبته، بل حتى للجمهور الشعبي من العامة. وإنني لا يمكنني أن أنسى وأنا في سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة وقد حفظت القرآن الكريم حفظا متقنا أن أخي وأستاذي مولاي الشريف "اسما" القادري وقد كنت أدرس عليه دروسي الأولى بمدرسة درب العلو، أذن لي بعدما سمع أن الفقيه أحمد بن عبد النبي سيفتح دراسة الشيخ خليل بالمسجد الأعظم بسلا، أذن لي في حضور تلك

الدروس، والاستفادة منها، بعد ما كنت حفظت عدة أحزاب من مختصر الشيخ خليل على يد أخي المذكور.

العلوم التي كان يدرسها

لقد كان أول درس تلقيته على الفقيه ابن عبد النبي دروساً في مختصر الشيخ خليل، وبعدما أنهينا الدرس الأول، رافقته بعد مغادرة المسجد، فصار رحمه الله يتحدث لي عن مزايا علم الفقه وضرورة دراسته الدراسة المتقنة المعمقة، لأن «من يريد الله به خيرا يفقهه في الدين» انكب شيخنا بعد رجوعه من فاس سنة 1330 هجرية على إعطاء الدروس للطلبة المتعطشين للمعرفة وكله حماس ونشاط في إفادة الغير، وتكوين الأجيال، فدرَّس كما قلت الفقه وأصوله. والتوحيد وأدلّته، والحديث ومصطلحاته، وتفسير القرآن الكريم وتفهم معانيه، وعلم المنطق بمختلف شروح سلمه، والنحو بمختلف فلسفاته وتعريفاته، والتصريف بقياسه وشواذه، وعلوم البلاغة ببيانه ومعانيه وبديعه، والسيرة النبوية بشمائلها وشفائها وبردتها وهمزيتها، والتصوف بمبادئ تعرفه والتعرف إلى سلوكاته، ولكن أغلب دروسه كانت دروساً فقهية، كما كان يعطي دروساً في مختلف العلوم التي أشرنا إليها، ودروسه أحيانا تكون بمستوى عال إذا كان الطلبة الحاضرون مؤهلين للبحث والإدراك وحل الإشكالات، والإجابة عما كان يقوله الفقهاء (فإن قال : قلت) وأحيانا تكون مبسطة كل التبسيط، حتى يكاد يفهمها ويعيها العامة الحاضرون، لقد درس الفقيه «مختصر الشيخ خليل» بشرح الدردير والحطاب وغيرهما مع مراجعته للزرقاني وبناني والرهوني، ودرس «بداية المجتهد» للإمام ابن رشد في الفقه العالي، ودرسه «برسالة ابن ابي زيد القيرواني» وبشرح ابن الحسن وتحقيقات حاشية العدوي، ودرسه بـــ «المرشد

المعين على الضروري من علوم الدين» بشرح ميارة الصغير والكبير مع حاشية ابن الحاج علي ميارة الصغير، ودرس «تحفة الحكام» لابن عاصم و«الزقاقية» وغير ذلك، ودرس علوم أصول الفقه بورقات إمام الحرمين، و«جمع الجوامع»، ودرس الحديث الشريف بـــ«صحيح البخاري» بشرح القسطلاني و«صحيح الإمام مسلم» بشرح النووي و«بلوغ المرام من أدلة الأحكام» للحافظ ابن حجر العسقلاني وحاشية المحقق الصنعاني، و«موطأ الإمام مالك بن أنس»، ودرس السيرة النبوية بـــ«الشمائل المحمدية» للترمذي وبـــ«البردة» و«الهمزية» للإمام البوصيري، ودرس تفسير القرآن بالجلالين مع حاشية الصاوي، ودرس النحو بـــ«الأجرومية» و«ألفية بن مالك» بشرح ابن عقيل والمكودي والأشموني والتوضيح والأزهري، ودرس «لامية الأفعال» لابن مالك بشرح بحراق، ودرس منظومة الشيخ الطيب في الاستعارة و«الجوهر المكنون في علوم البلاغة» وسفينة البلغاء وغيرهما كما درس "السلم" في المنطق بشرح بناني والقويسني ودرس التصوف بـــ«مدارج السالكين» لابن القيم. ولقد درست عليه شخصيا من هذه الدروس أجزاء من «مختصر الشيخ خليل» وكنت قارئه وسارده في «رسالة ابن أبي زيد القيرواني» بمسجد سيدي عبد الله بوشاقور، كما درست عليه جزء من «صحيح البخاري» في شهور رمضان المعظم، و«بلوغ المرام» بشرح ابن حجر بالزاوية الناصرية، و«ورقات إمام الحرمين» بالمسجد الأعظم وبعضا من «جمع الجوامع»، و«السلم في المنطق» بشرح بناني في منزله وأحزاب كثيرة من القرآن الكريم بشرح الجلالين و«البردة» و«الهمزية» في مناسبات شهر المولد سواء في سيدي عبد الله بوشاقور او بضريح سيدي أحمد حجي و«الجوهر المكنون» بالمسجد الأعظم و«سفينة البلغاء» بمسجد ابن عباد وجزءا من «تحفة الحكام» بالمسجد الأعظم و«لامية الأفعال» بشرح بحراق و«شرح الجمل»

لأبي المجراد السلاوي وغير ذلك من الدروس التي لم أستحضرها جميعا، ولكني أؤكد أن مدة تعاطي للدروس العلمية ابتداء من سن الثانية عشرة إلى أن تجاوزت العشرين من عمري لم أكن أتخلف عن دروسه رحمه الله إلا قليلا.

وكنت أعتبره ولازلت عمدتي وشيخي الأول الذي استفدت من علمه كثيرا رحمه الله.

دروسه مفيدة

ودروس شيخنا ابن عبد النبي دائما مفيدة ومتقنة، سواء منها الدروس التثقيفية العميقة التي يحضرها الطلبة المتفوقون، أو الدروس المتوسطة المختصرة التي يستفيد منها حتى العامة الملازمون، فلقد كان رحمه الله حريصا كل الحرص على أن يجعل من أولئك الملازمين لدروسه من العامة طلبة عارفين، وأذكر أن مؤذناً من مؤذني المسجد الأعظم، وكان أمياً تقريباً، جعل منه طالباً محصلا لأحكام العبادات، يتقنها إتقاناً كبيرا، ويعرف دقائقها وشبهاتها وأشكالاتها.

نوعية دروسه

والفقيه ابن عبد النبي في دروسه لا يملي مثل ما يملي الكثيرون من الفقهاء ولكنه يستمع إلى (قارئه) أي سارد المصنف الذي تقع دراسته، فيقف عند كل جملة أو فقرة من فقرات ذلك المصنف، يحللها ويشرحها، ويعقب عليها إن كانت تتطلب التعقيب، ويأتي بما قال الشراح في الموضوع، فيقبل ما يقبل، ويرفض ما يرفض، ويطلب من طلبته أن يشاركوا في البحث والمناقشة،

وينصت إلى رأي يبديه بعضهم، ليقبله أو يرفضه مبيناً دواعي الرفض أو دواعي القبول، وقد يتوقف في الموضوع، فلا يبدي رأياً قاطعاً، مؤخراً إتمام البحث فيه لدرس لاحق.

ميزة الدراسة لدى الشيخ ابن عبد النبي

إن الميزة التي تتميز بها دروس الفقيه ابن عبد النبي أنها تعلمك وتدربك على الفهم والإدراك، بإعطاء الأمثلة، وتحليل الفقرات، والتوجيه إلى إدراك المعاني التي ربما تكون مغطاة ببعض الصيغ التعبيرية، وهو ينشرح كل الانشراح إن رأى فيك قابلية للفهم، وإدراكا لعمق المعنى، وقلما يأتي إلى الدرس ليملي من كتاب في يده، ولكنه يطالع درسه في بيته، ويتعمق فيه، حتى إذا ما استمع إلى القارئ يسرد عليه قول المصنف أو الشارح هناك يأخذ في التعليق والتبيين والتوضيح، حتى تتضح صورة المسألة التي يشرحها أمامك اتضاحاً كاملاً، ولا يبقى فيها لبس ولا غموض.

وقد كان في بعض دروسه الخصوصية في بيته، خصوصاً في المواد العقلية مثل المنطق أو الأصول، يأخذ نسخة في يده، وطلبته بدورهم نسخهم في أيديهم، ليملي أحدهم الفقرة تلو الأخرى، وهو يتتبع ما يسمع ليشرح الغامض، ويعلق التعليق المفيد.

التزامه بمذهب الإمام مالك

وشيخنا ابن عبد النبي ملتزم كل الالتزام بمذهب إمامنا مالك رضي الله عنه، لا يحيد عنه كيفما كانت الأحوال، وكيفما كانت الدروس سواء أكانت

فقهية محضة أو حديثية أو تفسيرية، وأذكر أننا كنا ندرس عليه «بلوغ المرام» من أدلة الأحكام بالزاوية الناصرية، وكنت السارد عليه فكنت اجتهد في مراجعة الدرس قبل مجيئه، وأطالع شرح «سبل السلام» على «بلوغ المرام»، وهو شرح قيم للغاية وصاحبه الإمام الصنعاني اليمني كان من أعلام الأئمة، وله اطلاع واسع، ومعرفة متقنة بالحديث والفقه معا، كما له اطلاع على أقوال وآراء الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم، وكان أثناء تعليقاته على حديث من الأحاديث، يأتي بأقوال الأئمة فيه وقد يكون الحديث مخالفا لما يراه بعض الأئمة في موضوع من المواضيع، كبعض الآراء التي يراها المالكية في قضية من القضايا الفقهية الجزئية، فيرى الصنعاني أن ذلك الرأي مجانب للحق والصواب، لأنه لا يتمشى مع منطوق الحديث الصحيح المروي في الصحاح، وكانت - والحق يقال - تجذبني بعض الآراء التي يأتي بها الصنعاني، فأتحدث بها وأدافع عن أحقيتها أثناء الدرس، ولكن الشيخ ابن عبد النبي لا يقبل شيئاً من ذلك، لأن الفقه يتبع في نظره، ولأن الإمام أو الأئمة أدركوا ما لم ندركه نحن ولذلك أخذوا به، وقد نستشعر منه أنه قد يغضب إذا ما بقينا ملحين، أو مدافعين عن أفكارنا، فنلتزم الصمت، لننتقل إلى موضوع آخر، حتى لا نغضب شيخنا. وفيما عدا القضايا الفقهية التي يتشبث فيها بفكره المالكي الذي قد يكون مخالفا لما رآه بعض المالكية الأقدمون أنفسهم أو حتى بعض المتأخرين منهم، كقضية القبض والسدل في الصلاة، فيما عدا هذه القضايا، ففقيهنا متفتح، منبسط كل الانبساط، وقد يبلغ به الانبساط أحيانا أثناء شروحه لبعض الأحكام الفقهية إلى الاندفاع في الضحك، مؤكدا أنه لا حياء في الدين، ولابد من التوضيح حتى يدرك الجميع حقائق الأشياء، لقد كان يشرح أحياناً بعض الأحكام الزوجية، كمسألة العنة في الزواج، فيضحك كثيراً حتى يحمر وجهه، وفي قضية العلاقات

الجنسية، يلح على أنه لابد من بعض الملاعبة والاستمتاع قبل المس المباشر، إلى غير ذلك من الجزئيات التي تنم على أن روح فقيهنا روح مرحة مقبولة، لقد قلت إن الفقيه ابن عبد النبي اشتغل بالتدريس منذ رجوعه من فاس سنة 1330 وبقي يدرس طوال ستين سنة إلى أن لقي ربه.

مميزاته

ومن أعظم مميزاته رحمه الله في دروسه، أنه كان يقوم بإعطاء الدرس، ولا يهمه إن كان المسجد غاصاً بالطلبة والمنصتين والمستمعين، أم كان أمامه خمسة أو عشرة طلاب لا غير، فالمهم عنده هو إعطاء الدرس، والمهم عنده هو نشر العلم والتفقيه في الدين. لقد أعطى الدروس في عدد من المساجد والزوايا، انصتت وحضرت عليه في بعضها، مثل المسجد الأعظم، وسيدي عبد الله بن حسون وسيدي عبد الله بوشاقور والزاوية الناصرية ومولاي التهامي ومسجد ابن عباد، وقيل لي أنه كان يدرس في غيرها لدى مجيئه من فاس مثل مسجد المرينيين بباب احساين.

إعطاؤه الدروس بالمدارس الرسمية

ودروسه لم تكن مقتصرة على المساجد والزوايا، ولكنه توظف في بعض المدارس الحكومية، فكان يلقي دروسا متنوعة فيها، مثل مدرسة أبناء الأعيان بسلا، وثانوية مولاي يوسف بالرباط وحكى لي من كان يحضر دروسه بثانوية مولاي يوسف ومنهم الأخ المرحوم السيد محمد اليزيدي أن دروسه كانت مفيدة جداً، وكان يحضّرها تحضيراً ممتازاً، ويلزمهم بحفظ الملخصات والمتون، فلم

يفارقوا تلك الثانوية حتى كانت لديهم مسكة هامة من القواعد الفقهية، ولعل انضباطه وفقهه وسلوكه لفت إليه أنظار بعض المسؤولين في مندوبية المعارف بدار المخزن، فدعاه الفقيه العلامة السيد محمد الحجوي الثعالبي، وكان مندوباً للتعليم بدار المخزن، دعاه للالتحاق بتلك المندوبية، فكان من العاملين في المندوبية، مرجعاً هاماً في قضايا التربية والتعليم.

تعيينه عضواً في مجلس الاستيناف الشرعي وفي المجلس الأعلى

ونظراً لما عرف عنه من إدراك لعويصات القضايا في النوازل الفقهية، فقد انتقل من مندوبية المعارف الإسلامية إلى عضوية مجلس الاستيناف الشرعي، وكان لا يعين في ذلك المجلس إلا أعلام الفقهاء أمثال الفقيه القاضي الهاشمي بن خضراء والفقيه القاضي السيد أحمد عواد والعلامة الشفشاوني والعلامة البدراوي، وكان الذي يترأس المجلس الاستينافي إذ ذاك العلامة المحقق السيد محمد الحجوي الثعالبي كما ترأسه في بعض الفترات العلامة المحدث السيد محمد بن العربي العلوي والقاضي النزيه الفقيه الهاشمي بن خضراء، ابن قاضي الجماعة بفاس العلامة المحقق السيد عبد الله بن خضراء، وحكى لي من أثق به أن النوازل الهامة الفقهية التي كان يقرر فيها مترجمنا ابن عبد النبي، كانت تحرر بدقة متناهية، وبفهم عميق للنازلة وبإدراك دقيق لروحها وحقيقتها، حتى إذا ما أصدر المجلس حكمه فيها، كان حكما عادلا صحيحا لا يقبل الطعن بحال من الأحوال، ولقد أتيح لي في يوم من الأيام أن اطلع باستعجال على بعض التقارير التي حررها فقيهنا ابن عبد النبي لدى وجوده بمجلس الاستيناف الشرعي. فلاحظت فيها ما أعرفه في الفقيه من غوص في روح النازلة، وإدراك لحقيقتها، وشرح للمقتضيات التي يتطلبها إصدار الحكم، مع الإتيان بالاستدلالات الفقهية

من عيون ما حققه الفقهاء الأفذاذ، وما أتت به النصوص الشرعية في المراجع المعمول بها في الفقه المالكي، ولقد بذلت جهدي للحصول على تقرير من تلك التقارير التي كانت موجودة في خزانة الفقيه ابن عبد النبي، لأثبتها هنا كنموذج من نماذج الأحكام الفقهية التي كان يحررها مترجمنا رحمه الله، ولكنني لم أظفر بذلك، لأن أولاده سامحهم الله لم يلبوا الرغبة التي عبرت لهم عنها، رغم الوعود التي أعطوني، كما وأنني علمت من خلال ما كتبه الصديق الشريف المرحوم سيدي عبد الرحمان الكتاني عن حياة شيخنا ابن عبد النبي أن نحوا من خمسين حكما من الأحكام التي قرر فيها الفقيه ابن عبد النبي في مجلس الاستيناف توجد في مكتبة صديقنا الأستاذ السيد الصديق السايح، فرجوته هو بدوره أن يزودني ولو بحكم أو حكمين من تلك الأحكام، فوعد بأنه سيبحث ولكنه لم يلب بدوره رغبتي. مؤملا أن أحصل منه أو من أولاد الفقيه مستقبلا على ما أريد، حتى أقوم بنشر تلك الوثائق أو بعضها مثل ما فعلت عند ما كتبت عن حياة شيخنا الأول، شيخ الجماعة دون منازع، العلامة سيدي أحمد الجريري رحمه الله.

لقد تعاطى مترجمنا من جملة ما تعاطاه إلى الفتوى، فكان مقصد المستفتين من كثير من أنحاء المغرب، سواء في قضايا المعاملات أو العبادات، ومن المؤسف أن كثيرا من فتاواه ضاعت، لأنه لم يهتم بها مثل ما اهتم بفتاوى شيخه الجريري المذكور حيث جمعها في دفترين : أحدهما كبير الحجم والثاني صغير، وكان الدفتران مكتوبان بخطه الجميل الواضح أشد الوضوح، ولقد استطعت في حياة ابنه عبد اللطيف رحمه الله أن أظفر بالاطلاع عليهما والاستفادة منهما، ونشر بعض الفتاوى منهما في الكتاب الذي أصدرته عن حياة فقيهنا الجريري رحمه الله، كما أنني حرصا مني على أن لا تضيع هذه الفتاوى

أعرت الدفترين المذكورين لصديقنا الأستاذ عبد الله الصبيحي ليخرج عنهما نسخة أو نسختين عن طريق التصوير ففعل مشكورا، وزاد فعهد إلى أخينا الفقيه العالم السيد مصطفى النجار أن يشرف على تحقيقهما، ويعلق على ما يتطلب التعليق، فلبى هذه الرغبة مشكورا.

لم يهتم الفقيه ابن عبد النبي بقضية التأليف، ولعله كآخرين من العلماء كان يرى أن العلم لا يوخذ من السطور، ولكنه يتلقى من أفواه الرجال، وهو رأي له قيمته، ولكنه مع ذلك لا ينبغي أن يقبل دون مناقشة، فلولا ما كتبه العلماء والمحققون في مختلف المجالات والعلوم ما كان لنا ثرات، وما أمكننا أن نستفيد من علوم الذين سبقونا، بل ما أمكن لهؤلاء العلماء الذين لم يكتبوا أن يجدوا مراجع يرجعون إليها، وتآليف يستفيدون منها. وكيفما كان الأمر فإني أعترف بأني لم أطلع على أي كتاب في أي موضوع من المواضيع حرره الفقيه ابن عبد النبي ما عدا بعض الختمات التي ألقاها أمام تلاميذه، ومنها ختمة كتبها بمناسبة ختمه لألفية ابن مالك، وسأعمل على نشرها إن تيسر لي ذلك في خاتمة هذه الدراسة، ومنها ختمة كتبها بمناسبة ختمه لــ«صحيح مسلم»، ويذكر صديقنا سيدي عبد الرحمان الكتاني أن لدى المترجم كتيبا خرج فيه أحاديث «رسالة ابن زيد القيرواني» ورغما من أنني كنت السارد عليه في تدريسه لرسالة ابن أبي زيد، فإني لم أتذكر ما تذكره الصديق الكتاني الذي كان يحضر معنا في تلك الدروس، كما يذكر الكتاني أن لدى الفقيه ابن عبد النبي دروسا في الفقه كان يلقيها بكلية الحقوق، ومن الممكن أن تكون لديه الدروس التي كان يلقيها عندما كان أستاذا بثانوية المولى يوسف بالرباط، ونظرا لأنه تولى الخطابة بالمسجد الأعظم بسلا فترة بضع سنوات، فلا شك أنه كان يحرر خطبا جُمعية يمكن أن تكون موجودة بخزانته، كما أنه بمناسبة ذكرى المولد النبوي كان

يلقي خطبا متسلسلة في السيرة النبوية بالمسجد الأعظم كذلك، كما كان يعطي تراجم لبعض جلة الصحابة الأكرمين رضوان الله عليهم. وبلغني أنه لدى قصده الديار المقدسة لأداء مناسك الحج حرر رسالة في كيفية أداء مناسك الحج وزيارة قبر النبي ﷺ.

معلم وخطيب

لم يكن الفقيه ابن عبد النبي رحمه الله يرفض أي طلب يطلبه منه عارفو فضله وعلمه إذا كان يعلم من نفسه أنه يستطيع القيام، فزيادة على التدريس الذي كان يعتبره رسالته في الحياة، فلقد تولى أمر الخطابة بالمسجد الأعظم كما ذكرت، لا كخطيب رسمي، ولكن كخطيب بالنيابة، وخطبه لم تكن طويلة ولا فيها سجع أو تنميق، أو ألفاظ رنانة، كما يفعل غيره، ولكنه يقصد الإفادة مع الإيجاز، ويختار المواضيع التي يرى أنها مناسبة، وإن كان ينقصها التجديد والتطوير فهو يختلف عن أستاذنا الكبير السيد أبي بكر زنيبر الذي خطب مرة في المسجد الأعظم فاختار موضوعا من المواضيع العصرية التي أثارت انتباه الشباب في ذلك الوقت، وعلقت عليها صحيفة (المغرب) في ملحقها الثقافي داعية الخطباء أن ينحوا نحوها، وينهجوا منهجها.

وبالإضافة إلى خطب الجمعة فلقد كان مترجمنا يستجيب لطلبات محبيه بمناسبة ذكرى مولد النبي المصطفى عليه الصلاة والسلام، فيلقي جزءا من قصة المولد الشريف للشريف الناسك العالم سيدي محمد بن جعفر الكتاني أو غيرها من الموالد، وخصوصا في الليلة التي تقام بالمسجد الأعظم، آخر ليلة العيد وصبيحته، حيث يكون المومنون مجتمعين بالمسجد المذكور قبل الفجر

بساعتين يترنمون بأمداح سيدي رسول الله، ويتغنون بصفاته وأخلاقه وأعماله وجهاده، ويستمر ذلك إلى حلول وقت طلوع الفجر الصادق، أي الساعة التي ولد فيها الرسول الأمين عليه السلام، فيستبشرون بطلعته السنية عليه السلام، ويسلمون عليه واقفين خاشعين، متيقنين أن سلامهم سيبلغه ﷺ في قبره مصداقاً للحديث الوارد من أن الله تعالى يرد عليه روحه حتى يرد على من يسلم عليه.

في كلية الحقوق

ولعل ارتباطه بجامعة القرويين بفاس، وإتقانه للعلوم التي تدرس فيها، أهَّلاه ليكون أحد أعضاء امتحانات العالمية فيها سنوات عديدة، بل ليترأس ذلك المجلس سنوات أيضا، حيث كان رحمه الله منضبطا تمام الانضباط، وحريصا كل الحرص على أن تمر الامتحانات في جو يسوده النظام والعدل والاستحقاق، حتى يكون الحاصلون على شهادة العالمية مؤهلين ومستحقين للقب «عالم». ولعل هذا الانضباط الذي كان متصفا به، والخبرة التي كان متحليا بها، والمعلومات الفقهية التي كان آخذا بناصيتها، كل ذلك جعل المسؤولين في وزارة التعليم العالي يدعونه لإلقاء محاضرات في كلية الحقوق،كان لها أثرها دون شك في تأهيل طلبة تلك الكلية لإدراك النوازل الفقهية وفق ما أدركه الفقهاء المحققون، ولعل هذا أيضا هو الذي دفع جلالة الملك الحسن الثاني أن ينعم عليه بوسام الاستحقاق الفكري.

أخلاقه

لقد كان الفقيد ابن عبد النبي بالإضافة إلى عمله وفقهه، متحليا بأخلاق العلماء الصلحاء، كان يعرف معنى حقيقة العالم من حيث الصفات والأخلاق

التي يجب أن يتحلّى بها في معاملاته مع الناس على اختلاف طبقاتهم، متواضعا منتهى ما يكون التواضع، يحترم الكبير، ويعطف على الصغير، ولا يتعاظم مع أي أحد من الناس، سواء من العامة أو الخاصة صائنا لسانه عما لا يعنيه، فطوال معرفتي به، ولزومي دروسه، وقربي منه، لم أره في أي يوم من الأيام يغتاب أحدا، أو يتعرض له بسوء، ورغما من أنه كان يتعرض للنقد من بعض المعاصرين، أو التعريض، أو الذم، فإنه يلتزم الصمت، ولا يقابل السيئة بالسيئة، هجيراه في الحياة أن يفيد ويستفيد، ويعلم ويكوّن، أما التهريج وكثرة القيل والقال، فلا مكان لهما عنده، ولا وقت له يضيعه في ذلك، ومن تواضعه أنه يعتمد على نفسه، في قضاء حوائجه، فيذهب بنفسه إلى السوق، ليشتري ما هو في حاجة إليه، اللهم إلا إذا كانت دروسه اليومية تعوقه عن ذلك، كان سلوكه قويما، لدرجة عليا رحمه الله، وهذا السلوك لا يتجلى في تعامله مع الناس فحسب، بل يتجلى أيضا داخل بيته، فهو يحب أولاده، ويتعهدهم بالتوجيه والتقويم، وهو يعطي لحرمه ما تستحقه من عناية ورعاية ومحبة وأنس، ومن مزاياه في هذا الموضوع أنه كان يعطي لنفسه ما تتطلبه من متعة وراحة، سواء داخل بيته ومع أهله، أو خارج بيته، ولطالما زرته فوجدته داخل غرفته الخاصة في حومة سانية حصار، وهو قابض على كراسه أو كتابه الذي يطالعه، وبجانبه صينية الشاي بأدواتها المغربية، ومكان القائم على تهييئ الشاي فارغ، فأدرك أن حرمه رحمها الله كانت بجانبه وهو يطالع ويستوحي من الكتاب، ومن الجالسة بجواره التي يستأنس بالحديث معها أيضا، أما في خارج البيت فكثيرا ما يأخذ كراسه أو كتابه ساعة تهيئ دروسه، ويذهب إلى سانية (حديقة) من السواني ليأخذ مكانه تحت ظل شجرة مورقة، والماء المتدفق في الصهريج يسمع خريره،

والفقيه يستمتع فكره بالمطالعة والمذاكرة مع أحد طلبته إن كان معه طالب -وقد حضرت معه في بعض الأوقات- ويستمتع بصره وسمعه بالمنظر الطبيعي الخلاب، والماء المتدفق الرقراق، وإذا كان الوقت صيفا، فإن فقيهنا لا يستنكف أن يذهب إلى الشاطئ عشية، ولكنه يجلس بعيدا عن الضوضاء، وعن السابحين في الماء، وأحيانا يقوم يتمشى في شاطئ البحر.

أما لباسه فعبارة عن جلباب وبرنس في أوقات الدروس، مع الطربوش والعمامة في الرأس، أما يوم الجمعة ولدى ذهابه لإلقاء الخطبة، فلابد من لباس الكساء وفوقه البرنس بالطريقة التقليدية التي كان يلتزمها العلماء الكبار، والقضاة، وبعض علية الموظفين. أما في الأوقات العادية وداخل بيته، فتكفيه الجلباب وحدها.

كان وقته جميعه منصرفا للعلم ونشره، لا تكاد تطلب منه إلقاء درس في المواضيع التي يتقنها، والمواضيع التي يتقن هي : الفقه والتوحيد والنحو والصرف والبلاغة والمنطق والأصول ثم التفسير والحديث ومصطلح الحديث. وكل هذه المواد درسها مع طلبته المتعددين سواء منهم الذين كانوا في الجيل الأول الذي كان موجودا لدى رجوعه من الجامعة القروية أمثال الفقهاء الآتية أسماؤهم : الطيب بن القرشي الناصري وجعفر الناصري المؤرخ المشهور وأخيه محمد (فتحا) الناصري ومصطفى قنديل وزين العابدين ابن عبود والشريف (اسما) القادري ومحمد بن أحمد بن الشريف القادري وادريس الجعفري ومحمد بن بوبكر المريني والعربي بن عبد الله عواد والحاج محمد بن علي عواد ومحمد بن الطيب العلوي. أو الذين أتوا بعدهم أمثال الفقهاء : عبد الرحمن الجريري ومحمد السهلي ومحمد بن البشير حجي وأحمد معنينو وعبد الله القادري

ومحمد العوني وأبو بكر القادري ومحمد بن الطيب الناصري وأبو بكر بوشعرة والقرشي الناصري وعبد الرحمن الكتاني أو الذين أتوا بعد هؤلاء وأولئك أمثال أحمد بن محمد بن عبد النبي ومصطفى النجار وعبد الرحمن بن عبد النبي (ولده الكبير) وزين العابدين الكتاني وغيرهم من الذين لم أستحضر أسماءهم، ومن الذين درسوا عليه بثانوية مولاي يوسف الأساتذة : أبو بكر الصبيحي وعبد الرحمن بن الطيب عواد ومحمد بن الطيب عواد وعمر بن عبد الله عواد ومحمد اليزيدي وقاسم الزهيري وعبد الرحيم بوعبيد وعبد الله الصبيحي وغيرهم سواء من مدينة سلا أو الرباط أو غيرهما.

الدروس الأدبية

والفقيه ابن عبد النبي لم يتعاط للأدب، ولا أعلم أنه تدارس مع تلامذته أي كتاب أدبي أو ديوان شعري، باستثناء قصيدتي «البردة» و«الهمزية» اللتين كان يدرسهما بمناسبة شهر المولد النبوي ويغلب على دراسته لهما الجانب اللغوي والبلاغي ليخلص إلى السيرة النبوية، ولعل عدم اهتمامه بدراسة الأدب، هو الذي جعله لم يترك تآليف ولا كتابات محررة في موضوع من المواضيع، باستثناء فتاواه وختماته لبعض الفنون. وأذكر أنني كنت عنده ذات يوم، فأطلعني على بعض الرسائل القليلة التي وردت عليه من بعض الفقهاء الأدباء الذين كانوا يودون أن يفتحوا معه باب المساجلة ومن ضمنهم العلامة سيدي المدني بن الحسني، ولكنه لم يستجب على ما يظهر لرغباتهم، لأن همته كانت منصرفة للتدريس أولا وأخيراً.

اهتماماته الوطنية

ومثل عدم اشتغاله بالأدب وما يتعلق به، عدم اشتغاله بالقضايا السياسية والوطنية، فلا أعلم، وقد تتلمذت عليه منذ الصغر، أنه كان يشارك في مثل هذه القضايا مثل ما كان للفقيه العلامة السيد أبو بكر زنيبر، بل لا أعلم أنه كان يتتبع نهضات الأمم، وأسباب رقيها وتطورها مثل ما كان الفقيه الناظر السيد أحمد الصبيحي، لقد كنا نلاحظ منه ونحن في معمعة الكفاح الوطني في الثلاثينات والأربعينات والخمسينات أنه يتعاطف معنا قلبيا، ولكنه لم يشاركنا في يوم من الأيام، ولكن أخانا المرحوم سيدي عبد الرحمان الكتاني ذكر فيما كتبه عن الفقيه أنه أيدنا لدى مطالبتنا بالاستقلال ووقع عريضة التأييد أنه لدى معركة الاستقلال والمطالبة برجوع محمد الخامس رحمه الله إلى عرشه كان من المؤيدين، أروي ما ذكر عن المرحوم الكتاني لأني كنت في ذلك الوقت داخل السجن، ولذلك لم أشهد بما لم أره، ويؤكد الكتاني أن الفرنسيين عملوا على إصدار فتوى من العلماء أعضاء مجلس الاستيناف الشرعي تجيز الحكم بالإعدام على الفدائيين المغاربة الذين قاموا بواجبهم في الدفاع عن حوزة بلادهم واستقلالها والمطالبة برجوع محمد الخامس إلى عرشه، وبالفعل وجدوا من يلبي رغبتهم ويحقق أمنيتهم، إما عن جبن وخوف، وإما عن خيانة مقصودة، ولأجل التأثير على بقية العلماء أشاعوا أن الفقيه ابن عبد النبي وقع معهم في العريضة التي هيأوها، ولكن الفقيه ابن عبد النبي عند ما بلغه خبر تلك الإشاعة، كذب الخبر تكذيبا قاطعا، ونشر خبر التكذيب بجريدة (ماروك بريس) التي كانت تصدر بالدار البيضاء باللغة الفرنسية كما نشر ببعض الصحف الوطنية التي كانت تصدر بتطوان، ومنها جريدة (الأمة).

لقد قلت أن الفقيه ابن عبد النبي كان متجاوبا معنا قلبيا، وأذكر بهذه المناسبة أنني عند ما كنت اعتقل من طرف الفرنسيين سواء في الثلاثينات أو الأربعينات أو الخمسينات ثم يطلق سراحي، يكون الفقيه ابن عبد النبي من أول المهنئين لي بسلامة العودة، غير ملتفت لمراقبة الجواسيس الذين كانوا يتتبعون حركتنا وسكناتنا واتصالاتنا. وأذكر أيضا أنني عندما غادرت السجن في الخمسينات، وبدأت تباشير الاستقلال تلوح في الأفق وجدت أن فقيهنا ابن عبد النبي كان يعاني من محنة قاسى منها الكثير، ذلك أن الفدائيين أو بعضهم أشاعوا عنه أنه كان ضد مقاطعة تضحية العيد الأكبر لدى نفي محمد الخامس، لأن الشعب المغربي قرر لدى نفي محمد الخامس إلى كورسيكا ثم إلى انتسيرابي أن لا يحتفل في الأعياد، ولا يظهر أي علامة للفرح بالأعياد، ولا يقوم بأي مظهر من المظاهر التي تفيد أنه مرتاح الضمير، ومطمئن البال، وملكه الشرعي منزوع عن عرشه، مبعد عن وطنه، ومن أجل ذلك دعا الوطنيون والمقاومون إلى مقاطعة شراء أضاحي العيد الأكبر، لا لنكرانهم لسنة العيد، ولكن للتعبير عن استنكارهم واحتجاجهم ضد نفي ملكهم المحبوب، ولقد استجابت الأكثرية الساحقة لما طلب منها، وشذ القليلون عما سارت فيه الجماعة، ولقد قيل إذ ذاك أن من جملة الذين شذوا ولم يوافقوا على ترك أضحية العيد الفقيه ابن عبد النبي، فقرروا مقاطعته، وعدم التعامل معه، فكان يمر في الطرقات فلا يسلم عليه أحد إلا القليلون، وسواء صح ما أشيع عنه رحمه الله أو لم يصح، فلقد دعونا الجميع إلى غض الطرف عن هذه الحادثة -إن صحت- والاكتفاء برد الفعل الذي وقع في الظرف المذكور، والتعامل مع الفقيه بما يجب أن يتعامل به من الاحترام والتقدير.

لقد بقي الفقيه ابن عبد النبي مواظبا على دروسه في مختلف المساجد والزوايا، ولم تفتر هذه الدروس إلا عند ما أصيب بمرض في عينيه، حيث أجريت له عملية جراحية بإحدى مصحات الرباط، فبقي يعاني من ذلك المرض مدة، وصار سمعه يضعف بعد بصره فانقطع إذ ذاك عن الدرس مدة لا تزيد عن الشهر قبل وفاته، ولازم بيته حتى حل به الأجل المحتوم صبيحة يوم الأربعاء 21 محرم 1392 الموافق لثامن مارس 1972 وعمره تسعون سنة قمرية فالتحق بالرفيق الأعلى، وجميع الألسن تدعو له بالغفران وجوار الصادقين، ولقد أبّنه في منزله بعض تلامذته الأقربين : أبو بكر القادري وأحمد معنينو ومصطفى النجار وعبد الرحمان الكتاني، وصلى عليه بالمسجد الأعظم أحد تلامذته الأولين : الفقيه الخطيب السيد الحاج محمد المريني، كما أبنه بعد الدفن المرحوم الأستاذ محمد الطنجي التطواني باسم رابطة علماء المغرب والشاب الأستاذ السيد عبد الله الكامل الكتاني.

رحم الله الفقيه الفقيد رحمة واسعة، وأسكنه في جنان الخلد مع الصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

الثائر أحمد الرَّيْسوني

عبد الوهاب بنمنصور

سأتحدث عن رجل شغل الحكومة في المغرب وحكومات دول أجنبية عديدة طيلة ربع قرن، هو الثائر أحمد الريسوني الذي انتزعت ترجمته انتزاعاً من الجزء الثامن من كتابي «أعلام المغرب العربي» الذي سيظهر في هذا الشهر (شتنبر 2007م) أو في الشهر الذي يليه على أبعد تقدير.

والحديث عن هذا الرجل وظهوره على الساحة في الشمال الغربي للمغرب يجر إلى الحديث عن الوضع المتردي في أوائل القرن الماضي، وهو حديث لا تستسيغ سماعه آذان بعض الناس لا لجهلهم الحقيقة، ولكن بدافع الغيرة على الوطن والمحبة الشديدة له، ومع ذلك تبقى الحقائق هي هي، قبلنا سماعها أو رفضناه.

كان الوضع سيئاً في المغرب إلى أقصى الحدود، فقد انحلت عقدة حكمه وانفصمت عروة أمنه لأسباب داخلية وأخرى خارجية، وكان من نتيجة ذلك

ظهور عدد من الطامعين في الملك أو الساعين فيه، منهم من سمى نفسه سلطانا في جهة من الجهات، مثل الجيلالي الزرهوني المكنَّى بـــ «بوحمارة»، والأمير عبد الحفيظ الذي ثار بمراكش على أخيه السلطان عبد العزيز، وأخيهما عبد الرحمان المعروف بمولاي الكبير الذي نصب نفسه سلطاناً لفترة وجيزة بمكناس، وأحمد الهيبة بن الشيخ ماء العينين الذي نودي به سلطاناً في مراكش والجنوب، وآخرون كانوا في الطريق إلى التملك كالعربي الشيخي المكنَّى ببو عمامة، والعربي الدرْقاوي بفيلالة، وآل بيروك بوادي نون، وآل الحسين بن هاشم بإيليغ، حتى ليَصدُق على أهل المغْرب قول القائل :

وتفرَّقوا شيعاً فكل مدينة   فيها أمير المؤمنين ومنْبرُ

وأحسن منه قول محمد ابن الخطيب السلماني في أرجوزته التاريخية المسماة «رقم الحلل، في نظم الدول» :

حتى إذا سلك الخلافة انتثرْ   وذهب العيـــن جميعـــاً والأثـــر
قـــام بكـــل بقعة مليـــك   وصـــاح فوق كل غصن ديـــك !

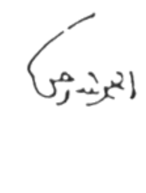
ومن هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم سلاطين، وخطب بأسمائهم على المنابر في الجُمَع والأعياد أحمد بن محمد بن عبد الله الريسوني موضوع حديثنا في هذا الخميس، فمن يكون ؟

هو رئيس قبلي، وقائد جبلي مغربي، من أسرة أولاد ابن ريسون الشرفاء الأدارسة المشهورين في الشمال الغربي للمغرب خاصة في تطوان وقبيلة بني عروس، وللناس فيهم محبة وحسن اعتقاد لشرف نسبهم وكثرة من ظهر فيهم من رجال العلم والصلاح[1].

ولد في فاتح عام 1280 هــ - 1873 م بــ«الزينات» وهي قرية بفحص طنجة[2] تبعد عنها 40 كلم جنوباً، ونشأ فيها وحفظ القرءان بها وبقرية (مجمولة) من قبيلة بني عروس التي انتقل إليها بعد وفاة والده سنة 1881 م وأقام بها مدة غير قصيرة، وذات يوم كتبت إليه أمه[3] أن جماعة من اللصوص هاجموا مسكنه بقرية الزينات واستولوا على ما تملكه أسرته من ماشية ومتاع، فانتفض كالأسد الجريح، ورأى أن البندقية والحصان أجدى له وأنفع من القراءة فتخلى عنها، ونهض مع جماعة من اللصوص غلاظ شداد من أصدقائه للثأر من اللصوص الذين هاجموا منزله بالزينات واستخلاص ما نهبوا من متاع وكُراع، وبقي يتعقبهم إلى أن أدركهم بقرية التوانسة من قبيلة مزورة[4] فاقتص منهم واسترجع ماشيته وأمتعته وما للقبيلة كلها من ماشية ومتاع، ثم بدا له - وقد رأى ما رأى من ضعف السلطة وانتشار الفوضى - أن يعمل مثل الذي يعمله آخرون في تلك الناحية فنشر ورفاقه الخوف في الطرق والرعب بين السكان، وعجز الحكام عن الحد من غلوائه، فلما كثر التشكي به للسلطان ووزرائه أمر عامله على طنجة عبد الرحمان بن عبد الصادق الريفي بإعمال الحيلة في اعتقاله، وكان العامل المذكور هو نفسه متهما من طرف السكان بغض الطرف عن تصرفات الريسوني لأنه كان حسب قولهم يقتسم وإياه ما يسلب الناس من مال ومتاع، فلم يجد العامل بدا من تنفيذ أمر السلطان دفعاً للتهمة عنه، فاستدرجه بالحيلة إلى بيته بطنجة واعتقله عام 1312 هــ/ 1895م[5] وأرسله بحرا بأمر السلطان سجيناً إلى جزيرة الصويرة التي كان بها سجن معد لأكابر اللصوص وعتاة المجرمين والمتمردين.

وخلال مدة اعتقاله التي طالت ست سنوات بالجزيرة المذكورة لم يفتأ أبناء عمه يلتمسون من السلطان العفو عنه ويتعهدون بأن لا يعود ابن عمهم

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله



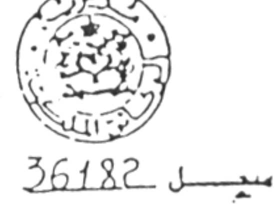
أبناء عمنا الشرفاء الريسونيين ونقيبهم السيد عبد السلام بن المهدي وفقكم

الله وسلام عليكم ورحمة الله وبعد وصلنا كتابكم تستشفعون في ابن عمكم المسجون

بالصويرة مما الآن لأجل ما كان صدر منه من الطيش ونقل مع المساجين

من [illegible] المحروسة [illegible] بل لا يناسب تسريحه

الآن لأجل ما كان صدر منه والسلام في 11 جمادى الأولى عام 1314



سجل 36182

صورة الرسالة الموجّهة في 11 جمادى الأولى عام 1314 هـــ من السلطان مولاي عبد العزيز إلى أبناء عمه الشرفاء الريسونيين ونَقيبهم السيد عبد السلام بن المهدي يذكر لهم فيها أن تسريح ابن عمهم المسجون بالصويرة لا يُناسب الآن لأجل ما كان صدر منه من الطّيْش (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الريسوني – سجل 36.182).

السجين إلى الأعمال التي سجن بسببها، ولكن السلطان - أو على الأصح وزيره المستبد الحازم ابّا حماد - كان يرد شفاعتهم فيه لأن الوقت لم يكن يناسب تسريحه بسبب ما كان صدر منه من الطيش، فلما توفي الوزير المذكور عام 1318 هـــ - 1900م عادوا إلى مكاتبة السلطان متشفعين فيه من جديد، ووسطوا في الشفاعة نائبه في الشؤون الخارجية الحاج محمد بن العربي الطريس الذي يبدو أنه كان يكنّ في نفسه احترام الأسرة الريسونية، فأفاد توسطه في العفو عن المترجَم وإخراجه من السجن وإعادته إلى موطنه بقبْيلة الفحص وما جاورها وكان ذلك عام 1318 هـــ/1900م.

ولما عاد إلى قريته الزينات أطلق لحيته ووضع في يده سبحة كالتي يضعها المتصوفة لذكر الله والصلاة على النبي ﷺ، وأقام سنتين هادئاً مستريحاً، ولكن عين الدولة كانت له بالمرصاد، وكان رجالها يستفزّونه أحياناً ويضايقونه ويضايقون أسرته وكل منتسب إليه ومتعاطف معه ويسلبون متاعه وأمتعتهم، الشيء الذي جعله ينتفض ويستأنف عمله بشكل أخطر وأشد وقعاً، إذ صار يخطف أشخاصا أجانب ذوي مسؤوليات سياسية وصحافية وعسكرية مثل الإنجليزي والْتر هاريس مراسل جريدة التايمس، وإيفان بيرديكاريس قنصل الولايات المتحدة وصهره الإنجليزي كارمويل فارلي ثم الضابط الإنجليزي الشهير السيرْهاري ماكْلين الذي كان مدرِّبا للجيش المغربي من عهد السلطان مولاي الحسن الأول، فأثارت هذه الاختطافات ضجة كبرى في الصحافة العالمية وأرسلت بعض الدول الأجنبية فرقاطاتها إلى طنجة مهددة باحتلالها والقضاء على ما يقوم به الريسوني من فتن حولها بعدما عجزت محلتان[6] سلطانيتان عن القبض عليه وإخماد نائرته، بينما اكتفت دولتان أخريان بإجراء مناورات بحرية في مضيق جبل طارق أمام ساحل طنجة لنفس الغاية، وقد طويت هذه الصفحة الجديدة من سجل الريسوني

الحمد لله وحده صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم



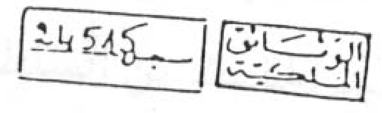
الله

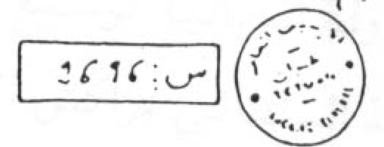
خدامنا الارضين قبائل الغربية والفحص ومزارة وعامر البحرية رضيكم الله وسلام عليكم ورحمة الله.

وبعد فقد ولينا عليكم خديمنا القائد الشريف احمد بن محمد بن عبد الله الريسوني واسندنا اليه النظر في اموركم

فنامركم ان تسمعوا وتطيعوا امره ولا [illegible] بامور خدمتنا التي تعينت [illegible]

[illegible] في [illegible] 4 ربيع الثاني عام 1322





صورة الظهير الذي عيَّن به السلطان مولاي عبد العزيز يوم السبت 4 ربيع الثاني عام 1322هـ/18 يونيو سنة 1904م أحمد الريسوني قائداً على الفحص وثلاث من قبائله (الوثائق الملكية محفظة أحمد الريسوني – سجل 24.515).

لفائدته، فبالنسبة للأجانب جرت بينه وبين الحكومتين البريطانية والأمريكية مفاوضات انتهت بإطلاقه أسراهما مقابل فدية مالية كبيرة[7]، وبالنسبة للحكومة المغربية استطاع أن ينتزع منها فدية مالية أخرى وتعهداً بإطلاق عدد كبير من رجاله الذين كانوا في سجونها ووعداً بالأمان على نفسه وأهله وقبول حماية السلطات القنصلية الإنجليزية لهم[8]، بل إن الحكومة المغربية ذهبت أبعد من ذلك استمالة له وإرضاء لطموحه في الحكم، فعينته قائدا للفحص وقبائل الغربية وبْداوة وعامر، وربما كان ذلك بإشارة من الدول الأجنبية، بيد أن تصرفاته وهو قائد لم يستحسنها السلطان فعزله لينصرف بعد العزل إلى تصفية ثلاثة من خصومه ومنافسيه في تلك الناحية، وهم أحمد بوسماط وبوجداد الوادراسي والأقرع الرياحي، وبقتلهم خلت له الساحة.

وفي هذه السنوات بالذات كان المغرب يغلي كالبركان لغضب أهله الشديد على حكومته التي وافقت على الشروط التي تضمنتها اتفاقية الجزيرة الخضراء المبرمة سنة 1906، كما كان يشهد أحداثاً خطيرة قررت مصيره ومست سيادته ووحدته الترابية كاحتلال فرنسا لوجدة وشرق المغرب، واحتلالها للدار البيضاء وإقليم الشاوية، ومحاولة إسبانيا توسيع رقعة احتلالها في الريف، وأخيراً ثورة الخليفة السلطاني بمراكش الأمير عبد الحفيظ بن السلطان الحسن الأول على أخيه السلطان عبد العزيز المحاط ببطانة سوء عاجزة مرتشية.

ولما أعلن الأمير عبد الحفيظ ثورته بمراكش ونادى بنفسه سلطانا، وقبل أن تتم مبايعته بفاس صار يكاتب الولاة وكل ذي مسؤولية حكومية وإدارية وكبار الشخصيات النافذة آمراً ناهيا، وكان أحمد الريسوني المترجم أحد الذين تلقوا رسائله، فكانت بداية اتصال وثيق بينهما، حتى إذا تم تملكه وعزل أخيه صار

الحمد لله وحده
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

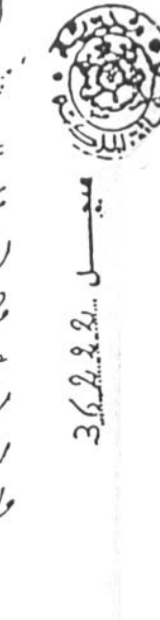
خديمنا الأرضى الحاج المهدي المنبهي وفقك الله وسلام عليك ورحمة الله
وبعد وصل كتابك بالرابط وعلم خديمنا الأرضى السيد أحمد الريسوني [illegible]
بشأنه [illegible] ووصل إلى حضرتنا فاس وقوبل
بالجميل وساعدناه في جميع أغراضه التي تكفل بحسن القيام بخدمة المخزن وصحبته
فيما [illegible] نفعهم بكل ما يعود بالصلاح العام للمخزن والرعية والسلام
في 5 شوال عام 1326



سجل 36.183

صورة رسالة بعثَها السلطان المولى عبد الحفيظ يوم السبت 5 شوال عام 1326هـ/31 أكتوبر سنة 1908م إلى خديمه الحاج المهدي المنبّهي يخبره فيها بوصول أحمد الرَّيْسوني إلى فاس ومقابلته بالجميل ومساعدته في جميع أغراضه (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الرَّيْسوني – سجل 36.183).

صورة شهادة مختومة بطابع الشريف مولاي أحمد الرَّيْسوني ومؤرَّخة في 3 صفر عام 1327 هـــ يشهد بها على نفسه أنه تخلّى هو وإخوانه وكل منسوب إليه ومحسوب عليه عن الحماية الإنجليزية (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الرَّيْسوني – سجل 36.221).



صورة شهادة مؤرّخة في 3 صفر عام 1327 هـــ مختومة بطابع الشريف مولاي أحمد الرّيْسوني يشهد بها على نفسه أنه تخلىّ عن المال الموضوع باسمه في البنك على يد الدولة الإنجليزية (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الرّيْسوني – سجل 36.222).

سجل 36231

صورة رسالة مُؤرَّخة في 6 صفر عام 1327 هـــ وجّهها السلطان المولى عبد الحفيظ إلى نائبه في الشؤون الخارجية المقيم بطنجة محمد الجبّاص يُخْبره فيها بتَوْلية السيد أحمد الرَّيْسوني على مدينة أصيلة وما أضيف إليها من قبائل الجبَل (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الريسوني – سجل 36.231).

الريسوني يكاتبه متودداً، كما صار المولى عبد الحفيظ يوصي به أنصاره خيراً، وأخيراً وفد عليه بفاس في شوال عام 1326 ومعه مئة من رجاله الأشداء، ومبالغ كبيرة من المال قدّم بعضها للسلطان الجديد ليملأ به بعض الفراغ الذي أحدثه في خزينة الدولة النهابون من وزراء و(أمناء) خلال سنوات الفتن المتلاحقة التي تلت وفاة الحاجب الوصيِّ أبّا أحماد وانتهت بعزل السلطان عبد العزيز[9]، كما استعمل بعضها الآخر فيما استعمله فيه غيره من الراغبين في نيل وظائف في العهد الجديد، فعينه السلطان يوم الاثنين 1 صفر عام 1327 هـــ – 22 يبراير سنة 1909 م قائداً على 25 من قبائل المنطقة الشمالية الغربية للمملكة[10] بعدما أقسم بين يديه على المصحف أن يحسن الخدمة ويبذل النصيحة ويجتهد في كل ما يعود بالصلاح العام، وبعدما تعهد أيضا بالتخلي عما أودعه من أموال في البنوك، والتخلي عن الحماية الأجنبية، إذ لا يعقل أن يحكم قائد صاحب الجلالة الشريفة على رعيته السعيدة وفوق رأسه مظلٌّ حماية صاحب الجلالة البريطانية.

وبعد هذا التعيين وإقامة أربعة أشهر بفاس ارتحل عنها يوم 5 صفر 1327 إلى منطقة حكمه، وجعل مقر قيادته بمدينة أصيلة التي بنى بها دارا جميلة هي التي حولت اليوم إلى مركز ثقافي، وكان خلال ولايته الجديدة مثال الموظف الملتزم بسياسة سلطانه وحكومته، لدرجة أنه لم يحرك ساكنا عندما أنزل الإسبان جيشهم واحتلوا العرائش يوم 12 جمادى الثانية عام 1329 هـــ – 8 يونيو سنة 1911م وأرسلوا بعد ثلاثة أيام جنودهم لاحتلال مدينة القصر الكبير التي كانت داخلة في دائرة حكمه، بل ذكر عدد من المؤرخين المغاربة والأوربيين أن نزول الجيش الإسباني في العرائش واحتلاله لمدينة القصر الكبير كان باتفاق مع الرَّيسوني وأنه لولا مساعدته لتكبد خسائر جسيمة، ومن المغاربة الذين ذكروا ذلك محمد الصادق الريسوني في كتابه «الدر المكنون» وقال إن السلطان عبد

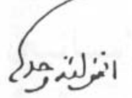
صورة رسالة مؤرخة في 26 شعبان عام 1329 هـ بعث بها القائد أحمد الرّيْسوني إلى النائب السلطاني في الشؤون الخارجية المقيم بطنجة محمد الجبّاص يُخبره فيها باجتماعه في مدينة القصر الكبير بالكولونيل قائد جيش الاحتلال الإسباني (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الرَّيْسوني – سجل 29.403).

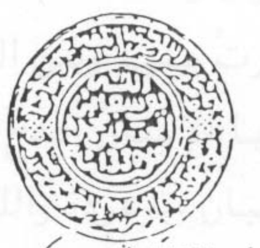
الحفيظ أخبر الريسوني أنه أذن للإسبانيين أن ينزلوا في العرائش ليكون من ذلك على بال ! كما ذكره في كتابه الثاني «السر المصون، في شرح أبيات السيد عبد السلام ابن ريسون»[11]، ومن الأجانب الذين ذكروه المؤرخ الإسباني مانويل أورطيگا Manuel L. Ortega في كتابه «الريسوني» المطبوع بمدريد سنة 1917، ص 103 إذْ قال عن الاحتلال الاسباني لمنطقة العرائش والقصر الكبير ما لفظه : (بدون المساهمة التي قدمها لنا الريسوني فإن هذا الاحتلال الواسع للمنطقة كان من الممكن أن يكلف إسبانيا خسائر جسيمة في الأرواح ويستنزف أموالها ويرهن خزينتها، قدم لنا الريسوني مساعدة لا تقدر بثمن)[12].

وكان أول ما اهتم به عندما استقر بأصيلة، مركز قيادته، لم شعث الأسرة الريسونية وجمع شتاتها وتنظيم شعبها بتعيين النقباء والعرفاء عليها وإحصاء الأراضي الزراعية الموقفة عليها بالخروبة وجنبات وادي المخازن ووادي لكوس وقبيلة الخلوط، ثم سعيه في جمع المال الذي أمره السلطان بجمعه ليملأ به ركنا من أركان خزينة الدولة الفارغة، ومن المؤسف أن سعيه هذا لجمع المال اقترن بالعنف والشدة ولم يقترن بالحكمة والسياسة، لأن القبائل كانت نسيت أيام «السيبة» والفتن ما يجب عليها أداءه من الضرائب والمغارم لبيت مال الدولة مع ما كان شائعاً في تلك السنوات العجاف من قحط وجفاف وشح الطبيعة ونقص شديد في المحاصيل الزراعية، ومع ما شاع أيضا بقوة عند الناس من أن الريسوني قائدهم الجديد إنما يجمع المال لنفسه لا للسلطان الذي هو في نظرهم غني عن المال، وكان الريسوني أوجب على كل قبيلة أداء «فريضة» تتفاوت قيمتها بتفاوت عدد سكانها وسعة أرضها، فضاق سكان القبائل ذرعا بهذه الضرائب ومقاديرها ولم يرضوا بالإهانات التي كان يلحقها بهم الرجال الذين كان يبعثهم قائدهم الجديد لاستخلاصها، حتى أدّى الأمر إلى حدوث عصيان في بعض

القبائل مثل قبيلة چرفط التي امتنعت من أداء ما فرض عليها بعدما قتلت 25 من رجاله، فاستأذن الريسوني السلطان في معاقبتها فأرسل إليه جنودا من الجيش النظامي ومدافع وأنواعاً من السلاح والذخيرة، فهاجمها بعنف ونسف زرعها وضرعها وهدم بيوتها وقراها وساق كل رجالها مقرَّنين في الأصفاد والسياط تلهب أعناقهم وظهورهم إلى سجن أصيلة[13]، ولم يفرج عن بعضهم إلا بعدما استخلص مبلغ الضريبة المفروض عليهم، بينما بقي بعض آخر في السجن إلى أن أفرج عنهم فيما بعد الكولونيل الإسباني سلفستري[14] عندما احتل يوم 17 غشت 1912م دار الريسوني بأصيلة ووضع تحت الحراسة أولاده ومتاعه، وأطلق سراح كل الذين كانوا في سجونه معتقلين وكان عددهم 193 سجيناً. كل هذا والريسوني يواصل تسييره الإداري لمحكوميه، ويكاتب السلطان ونائبه في الشؤون الخارجية محمد الچباص بكل شاذة وفاذة مما يقع في دائرة حكمه مما يدل على يقظته وتنبهه، ويرد على الرسائل التي تصله بلغة جيدة واضحة تفي بكل غرض.

وفي تلك السنوات – غير الطويلة – كان السلطان عبد الحفيظ يتفاوض مع فرنسا لوضع المغرب تحت حمايتها مع الاحتفاظ بمناطق حماية لإسبانيا في الشمال والجنوب، ومنطقة إدارة دولية في طنجة، وقد تمت نكبة المغرب في سيادته ووحدته عندما وضع السلطان طابعه وإمضاءه يوم السبت 11 ربيع الثاني عام 1330 هـــ – 30 مارس سنة 1912 م على معاهدة الحماية، ثم لما عقدت فرنسا وإسبانيا اتفاقية يوم 27 نونبر من نفس السنة حددتا بموجبها مناطق حمايتهما، وكانت أصيلة والقبائل المسندة قيادتها لحكم الريسوني من مشمولات منطقة الحماية الإسبانية، وحينئذ قررت إسبانيا احتلال منطقة حمايتها بالقوة، أما الريسوني فإنه لما أدرك أن الحكم في المغرب لم يبق وطنياً

الحمد لله وحده  وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله





يعلم من كتابنا هذا أعلى الله قدره وجعل على مطلع اليمن والسعادة مداره أننا بفضل
من لم تزل آلاؤه علينا متوالية وتفضلاته رائحة وغادية نصبنا مولاي المهدي بن
عمنا المرحوم بالله مولاي إسماعيل خليفة عن جانبنا العالي بالله بالمنطقة المبينة
في الفصل الأول من العقد العام نسوي الاسبنيولي المنعقد بتاريخ سابع وعشرين نونبر
سنة تسع عشر مائة واثنى عشر مسيحية الذي وافقنا عليه وبناء على ما
هو مقرر في الفصل المذكور فوضنا له أمرنا في المنطقة المذكورة بوجه مستمر ليباشر
الأمور بكيفية نائبا عن سلطاننا ويعرف نائبنا في نواحي مملكتنا الشريفة المنوب عنا
فيها شئونها ونعهد إليه أن يقوم بما كلفناه من هذه الخلافة أتم قيام ويبذل
غاية مجهوده فيما يجلب الراحة للكافة وصلاح المخلوق أعانه الله وسدده
ووفقه وأرشده والسلام في 6 جمادى الثانية عام 1331

صورة الظهير المؤرَّخ في 6 جمادى الأولى من عام 1331 هـ الذي عَيَّن به السلطان مولاي يوسف ابن عمه مولاي المهدي بن إسماعيل خليفة مفوضا عنه في منطقة الحماية الإسبانية (الوثائق الملكية – محفظة تطوان – سجل 34.091).

وأنه صار حكم الغزاة المحتلين لم تسمح له سمعته لدى الناس أن يقبل ما قبله «قواد» آخرون بالشمال والجنوب، وأيقن أن الحوار صار لأفواه البنادق وسواعد الرجال، فانسحب من أصيلة إلى طنجة فالزينات ثم إلى الجبال الداخلية، وجعل مقر عمله الجديد بتازروت بقبيلة بني عروس حيث قبر الصالح الشهير الشيخ عبد السلام بن مشيش ليبدأ مرحلة أخرى متميزة من حياته.

تختلف هذه المرحلة الجديدة التي طالت ثلاثة عشر عاما عن سابقاتها في كل شيء، فالوضع في المغرب تغير تغيرا كبيرا : استقال السلطان عبد الحفيظ وخلفه في الملك أخوه السلطان المولى يوسف بن الحسن الأول، ونقل الفرنسيون عاصمة الملك من فاس إلى الرباط القريب من مراكز احتلالهم بالشاوية انتقاماً من ثورة الجيش الوطني بفاس على مدربيه الفرنسيين يوم 17 أبريل سنة 1912، كما أن خريطة المغرب نفسها تغيرت بما رسم فيها من خطوط مستوية وأخرى منحنية تحدد مناطق حكم الدولتين الحاكمتين الجديدتين وحكم الإدارة الدولية، ثم إن الحكم بالنسبة لمنطقتي الحماية الإسبانية في الشمال والجنوب فوضه السلطان الجديد لابن عمه مولاي المهدي بن إسماعيل[15] الذي جعل من مدينة تطوان مقرا لخلافته، فانقطع بذلك كل اتصال بين الريسوني وبين السلطان الجديد وعاصمته الجديدة، وأكثر من ذلك وأهمُّ اختلافُ مدلول كلمة الحماية في ذهن الريسوني عنه في أذهان الفرنسيين والإسبانيين، فالريسوني لم يخطر بباله قط أنه «حكم مباشر» بل مجرد حماية للمغرب من مخاطر قد تتهدده من الخارج كما صرح بذلك للصحافة وأثناء اجتماعاته في دار السفارة الإسبانية بطنجة مع مفاوضين إسبان وحتى مع عدوه اللدود الكولونيل سلفستري، والخلاصة أن الريسوني وجد نفسه أمام الإسبانيين وحدهم وأن هؤلاء وجدوا أنفسهم أمام الريسوني وحده القوي برجال أبطال مغاوير حدد أهدافه وأهدافهم

الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

صورة رسالة (سُلْطانية) مؤرَّخة في يوم 4 صفر عام 1334 هـــ موجَّهة من الشريف أحمد الرَّيسوني إلى السيد الحسَن العَلمي قاضي شَفْشاون وإلى الخليفة بها السيد محمد بن البشير (الوثائق الملكية – محفظة أحمد الرَّيْسوني وشفشاون – سجل 29.405).



صورة إحدى الرسائل (السُلْطانية) للشريف أحمد الريسوني وهي مؤرَّخة في 23 ذي الحجة عام 1335 هـــ موجَّهة منه إلى السيد الحسَن العَلمي قاضي شَفْشاون والخليفة بها السيد محمد بن البشير وكافة أعيانها (الوثائق الملكية – محفظتا أحمد الرَّيْسوني وشفشاون – سجل 29.408).

إزاء الوضع الجديد المفروض على المغرب في جمع عقد أولا بزاوية الشيخ يوسف التليدي بقبيلة الأخماس[16] ثم بعين الدالية من قبيلة الفحص يوم الجمعة 4 جمادى الأولى عام 1331 هـ - 11 أبريل سنة 1913م وحضره عديد من الفقهاء وأعيان القبائل وشيوخها المتحمسين الذين نادوا به سلطانا[17]، فدارت بينه وبين الإسبانيين منذ ذلك الوقت مفاوضات وعقدت اتفاقات التزموا له فيها بدفع أموال وأسلحة ولقاء التزامه لهم بتأمين الطرق وتهدئة السكان، كما دارت بينهم وبين القبائل الخاضعة لحكمه مقاتلات وحروب تكبد فيها الإسبان أفدح الخسائر، لا سيما في المعارك التي دارت رحاها بالبيبان وبوعودة واللوزيين وفندق العين الجديدة وصدينة وجمعة الطلبة والرقايع وشرف الحمام وغيرها ممّا يطول ذكره وشرحه، الشيء الذي جعل الإسبانيين يقتنعون في الأخير بضرورة الانسحاب من كثير من مراكز احتلالهم الداخلية بعدما التزموا بدفع مبالغ مالية وأسلحة للريسوني ليؤمن انسحابهم - بل انهزامهم - من هجمات رجال القبائل المهتاجين.

وفي أواخر هذه المرحلة من حياة الريسوني التي بدأ فيها مرض الاستسقاء[18] يضعف قواه الجسدية اشتدت بمنطقة الريف حركة المقاومة التي كان يقودها السيد محمد بن القاضي عبد الكريم الخطابي الورياغلي، وقد عثر على رسائل متسمة بالود والمجاملة كان الخطابي والريسوني يتبادلانها[19]، وكان من الأكيد - لو اندمجت حركة الريسوني في جبالة بحركة المقاومة في الريف - أن لا يبقى لإسبانيا وجود في المغرب كله، ولأثر ذلك أيضا على الوجود الفرنسي نفسه في بقية المغرب وربما في أقطار المغرب العربي كله، ولكن الريسوني كان يأبى عليه كبرياؤه - وهو الذي أعلن سلطانا - والتزامه للإسبان أن يصبح تابعا للخطابي رغم الشهرة الكبيرة التي نالها هذا في العالم بعد ما سحق الجيش الإسباني في معركة أنوال الشهيرة سنة 1921، فكان الخطابي كلما عرض عليه

توحيد المقاومة وإيلاءه منصباً رفيعاً في هيأة المقاومة الريفية نصحه الريسوني بمهاجمة الثكنات التي أنشأها جيش الاحتلال الإسباني بالجبهة ووادي لَوْ وتيگسّاس وطرده منها، وأخيراً رأى زعيم المقاومة الريفية أن من الضروري لتوسيع فتوحاته ومواصلة انتصاراته الاستيلاء على المنطقة الغربية الجبلية، فبعث إليها أخاه محمد وجعل مقر قيادته بتاغْزوت، ثم أمر جنوده يوم 28 جمادى الثانية من عام 1343 هـــ - 15 يناير سنة 1925م باقتحام عرين الريسوني بقرية تازْروت، فهاجموها بعنف بقيادة الفقيه بنعلي بولحية التوزاني والقائد أحمد خريرو الحُزْماري وجرى بينهم وبين رجاله البالغ عددهم 500 رجل قتال عنيف دام النهار كله سقط فيه من رجاله 176 قتيلا وجرحى كثيرون، وكان من بين الجرحى فيه ابنه خالد الذي صار فيما بعد باشا لمدينة العرائش[20]، وانتهى القتال في آخر النهار باعتقال المترجَم فوضعوه تحت حراسة مشددة، ثم نقلوه لمرضه في نعش صنعه من خشب الأرز نجار إسباني كان يقيم بتازْروتْ اسمه عبد الله الإسلامي، فكانوا يُسْرون به ليلا ويختبئون نهارا مخافة هجوم جوي إسباني عليهم، حتى وصلوا به إلى وادي لَوْ قرية بساحل البحر المتوسط، ومنها نقلوه بحرا إلى قرية أجدير التي كان بها مركز قيادة المقاومة الريفية، فأرسله الخطابي إلى قرية تَمَسينَتْ بينما أسكن عياله وأولاده بقرية سْنادة بقبيلة بني يطفت تحت رعاية الشريف سيدي حْميدو الوزاني.

أما ما كان مدخرا في خزائنه ومستودعاته فقد أوفد الزعيم الخطابي لإحصائه ونقله إلى الريف صديقي المرحوم أحمد بن شعَيْب بورجيلة الورياغلي الذي تحدث في مذكرات له عن حرب الريف نشرت أخيرا، فقال : إنه وجد فيها أموالا وأثاثا ومواد غذائية وبضائع متنوعة وأسلحة كثيرة منها 1.300 بندقية كان الجنرال خوردانا أهداها له.

حدثني بعض ثقات الريف أن الريسوني ظل رابط الجأش بادي الكرامة معتزاً بالنفس عندما جاء رجال الزعيم الريفي لاعتقاله، فكان يخاطبهم بما يخاطب به السيد عبيده، ويأمرهم بتقبيل رجليه، فكانوا يسمعون كلامه ولا يثأرون لسبه وشتمه احتراما لشرف نسبه، وامتثالا لأمر قائدهم الخطابي الذي أمرهم باحترام أهله، ولم يأذن لأي أحد بإهانته.

ولم تطل إقامة الريسوني بمعتقله في تَمَسينتْ، لأن المرض كان يشتد عليه يوما بعد يوم ويوذن بقرب أفول نجم حياته حتى توفاه الله إليه يوم الجمعة 9 رمضان عام 1343 هـــ - 5 أبريل سنة 1925 م عن عمر لا يتجاوز 53 سنة.

وأرى لزاما علي أن أشير في ختام هذه الترجمة إلى أنني تعمدت اختصار كتابة حياة هذا الرجل على معرفتي الدقيقة بتفاصيلها وجزئياتها، والاكتفاء بالإشارة إلى بعض المحطات والمواقف البارزة في مسيرتها اعتماداً على وثائق مغربية وأجنبية وعلى ما كتبه مؤرخون عاصروه أو جاءوا بعده، وعلى ما سمعته من رجال كثيرين ساهموا في وقائع الوقت وصنع أحداثه، وهي حياة حافلة كتبت عنها عشرات الكتب ومئات المقالات، وخصت بدراسات أكاديمية وأطاريح جامعية وأفلام سينمائية، تعمدت ذلك لسبب وحيد، وهو أن الرجل اختلفت في أعماله الروايات، وتناقضت حول تصرفاته الشهادات، فمن الناس من قدمه في صورة الزعيم الشعبي والقائد الحربي والمفكر السياسي الذي كان يجاهد لتحرير وطنه وصيانة كرامة شعبه، ومنهم من أنكر أن يكون شيء من ذلك، وذهب في ذمِّه أبعد مذهب، وقال إن الرجل لم يكن يسعى إلا لمصلحته الخاصة ولم يكن يدافع عن وطن أو يغار على كرامة شعب، وأنا لا أريد أن

أنفي هنا ما قد يكون للرجل من محاسن وفضائل لأني إن فعلت ذلك أظلمه وأبخسه حقه، كما لا أريد أن أنفي ما نسب إليه من مساوئ ورذائل لأني إن فعلت ذلك أخون الأمانة التاريخية، ففضلت أن أرجئ إبداء رأيي فيه إلى ما بعد نشر الوثائق والمستندات التاريخية المتعلقة بحياته، وهي وثائق ومستندات تعد بالآلاف لا بالمئات، بعضها وطني وبعضها أجنبي، منها ما أمضاه هو بخط يده أو ذيله بطابعه يوم كان قائدا أو زعيما للحركة، ومنها ما وضع إمضاءه وطابعه في أعلاه يوم صار يصدر برسائله أمره المعتز بالله أمرا ونهياً وولاية وعزلا[21].

الهوامش

1) فيما يلي قعدوده كما ورد في كتاب «الدر المكنون، في ترجمة الزعيم ابن ريسون» لمؤلفه الصادق الريسوني : فهو أحمد بن محمد بن عبد الله بن المكي بن أبي بكر بن أحمد بن الحسين بن علي بن الحسين بن محمد بن علي بن عيسى بن عبد الرحمان بن الحسن بن موسى بن الحسن بن عبد الرحمان بن علي بن محمد بن عبد الله بن يونس بن أبي بكر بن علي بن حرمة بن عيسى بن سلام بن مزوار بن علي حيدرة بن محمد بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنّى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول ﷺ.

2) «فحص طنجة» : له معنيان، أحدهما جغرافي وهو السهل الفسيح الممتد خلف طنجة المحدود بالبحر شمالا وغربا، ووادي تهدارت جنوبا وجبال قبيلة أنجرة شرقا وفيه جبلها الشهير، والمعنى الثاني سلالي قبلي يدل على مجموعات من السكان تنتمي إلى قبائل مختلفة وردت على (الفحص) للجهاد ولمحاصرة محتلي طنجة البرتغاليين ثم الإنجليز، وبقيت مقيمة في رباطاتها بعد إجلائهم عنها، منها بني سعيد وبني واسين وجزناية وعامر وهوارة إلخ.

3) اسمها الزاهية بنت محمد فروان المصَوّري.

4) مْزورة وبداوة : قبيلتان صغيرتان (بإقليم العرائش) مندمج بعضهما في بعض، مداشرهما ثمانية : أولاد عقيلة، وأولاد عيسى، وبني مالك، وحجرة الگرني، وظهر السعيدي، ومسناوة، والعمارين، والشواهد.

5) يُنظر عن الكيفية التي تم بها اعتقاله كتاب «إتحاف أعلام الناس» للمؤرخ عبد الرحمان ابن زيدان العلوي، ج 1، ص 412.

6) المحلَّة في الاصلاح العسكري المغربي القديم تعني الجيش المقيم وعكسها الحَرْكَة، وقد تطلق المحلة على الجيش الضارب وهو المقصود هنا، وكانت المحلة الأولى بقيادة عبد الكريم ولد ابا محمد الشرقي والثانية بقيادة محمد بن بوشتا ابن البغدادي الجامعي.

7) كان مبلغ ما افتدت به الولايات المتحدة قنصلها العام بطنجة 70 ألف جنيه إسترليني، ومبلغ ما افتدي به الحراب الإنجليزي هاري ماكلين 35.000 لويزة ذهبية.

8) توجد بإدارة الوثائق الملكية بالرباط لوائح كتبت فيها أسماء الرجال الذين طلب الريسوني تسريحهم من مختلف القبائل، وأسماء أهله وأفراد أسرته الذين طلب تأمينهم وتمتيعهم بالحماية الإنجليزية.

9) والحاجب الوصي هو نفسه أول من أفرغ جميع بيوت أموال الدولة ونقل جميع ما فيها إلى قصوره الخاصة بمراكش وفاس ومكناس، انظر كتابي «أعلام المغرب العربي» : ج 8، ص 149.

10) القبائل التي أسندت إليه قيادتها هي : آل سريف، والأخماس، وأنجرة (رفضت قيادته فتخلى عنها)، وبني أحمد، وبني جُرْفط، وبني حُزمار، وبني حسّان، وبني زُكّار، وبني ليث، وبني مزكَلدة، وبني مْصوَّر، وبني مسارة، وبني عروس، وبني سعيد، وبني يدَّرْ، وبني يَسَّفْ، وجبل حبيب، والحوز، والخلوط، ورهونة، والغربية، وغزاوة، والساحل وسُماتة، وواد راس.

11) ص 62 (نسخة جامعية مرقونة) من تحقيق عبد الجبّار الريسوني وياسين السمَّار.

12) نقلا عن كتاب «جوانب من تاريخ جبالة المعاصر» تأليف الدكتور عبد العزيز خلوق التمسماني، ص 84.

13) ينظر عن طريقة الريسوني في فرض الضرائب وجمعها ومعاقبته لقبيلة بني جَرفط كتاب «تاريخ الزعيم مولاي أحمد الريسوني قائد ثورة القبائل الجبلية بشمال المغرب»، ج 4، بداية من صفحة 400 لا سيما صفحة 428.

14) من أخبث الضباط الإسبان الذين عملوا بالمغرب، وأكثرهم غطرسة وقسوة وغروراً، وقد رقته دولته إلى رتبة جنرال، وقتله أبطال المقاومة الريفية بأنوال يوم الجمعة 23 يوليوز سنة 1921م.

15) توفي بتطوان يوم الأربعاء 12 ربيع الأول عام 1342 هـــ – 23 أكتوبر سنة 1923م، ولما توفي سعت إسبانيا في تعيين الشريف الريسوني خليفة للسلطان بمنطقة حمايتها كما سعت في ذلك في أولى سنوات حمايتها، ولما سمع الريسوني بذلك (سبق العرس بليلة) كما يقول المثل المغربي الدارج، فكتب إلى أهل تطوان رسالة قُرئت على منبر جامع الباشا يخبرهم فيها بقرب دخوله إلى تطوان، كما كتب (ظهائر) يُعين بها الوزراء وقواد القبائل وقضاتها، ولكن السلطان مولاي يوسف وفرنسا عارضا بشدة مسعى إسبانيا، فعين الأمير مولاي الحسن بن المهدي خليفة بعدما تولى الخلافة قبل تعيينه وبعد موت أبيه السيد محمد الحاج باشا تطوان حسب ما نصت عليه اتفاقية فرنسا وإسبانيا المؤرخة في 27 نونبر سنة 1912. يُنظر عن هذه القضية تقرير نشر بالفرنسية في مجلة (دار النيابة الطنجية)، عدد 23 - 24، صفحة 44، وكتاب «الدر المكنون، في ترجمة الزعيم ابن ريسون» لمحمد الصادق الريسوني.

16) «الأخماس» : قبيلة جبلية كبرى بإقليم شفشاون، تنقسم إلى قسمين الأخماس العليا بطونها سبع : بني دركون، وبني صالح، وبني فلواط، وتنغاية، وتيسوكة، والخزانة، والهبطيين، والأخماس السفلى بطونها أربع : بني تليد، وبني جافن، وبني جبارة، وبني زرويل، وبترابها تقع مدينة شفشاون عاصمة الإقليم.

17) ذكر الحاج العربي اللوهْ في كتابه «المنهال، في كفاح أبطال الشمال»، ص 212 ومحمد الصادق الريسوني في «الدر المكنون» أن مبايعة الريسوني سلطاناً كانت عام 1330 بضريح مولاي عبد السلام بن مشيش.

18) «الاستسقاء» : ماء أو سائل يرشح داخل البطن فينتفخ ويضيق التنفس، ويعالج اليوم بغرز مسابير في الجوف كلما كثُر وعظم خطره، وذكر محمد الصادق الريْسوني في «الدر المكنون» أن الإسبانيين كانوا يحرصون على برء الريسوني من مرضه تمام الحرص، وأنهم كانوا يمدونه بالدواء ويرسلون إليه من مدريد وتطوان لمعالجته أطباء ذكرهم بأسمائهم.

وحكي لي أن المندوب السامي الإسباني بتطوان أوفد إليه ذات يوم جماعة من أعيانها يعرضون عليه رغبة إسبانيا في نقله إلى أحد مستشفياتها للعلاج، فقال لهم منكراً : تريدون أن أعرض لحيتي على النصارى يُبخِّرها أطباؤهم بدخان سجائرهم.

19) تنظر نماذج من رسائل الريسوني لمحمد بن عبد الكريم الخطابي في مجلة (دار النيابة) الطنجية، عدد 23 – 24، صفحة 72.

20) ينظر عن المعركة التي دارت بتازروت لاعتقال الريسوني كتاب «الزعيم مولاي أحمد الريسوني قائد ثورة القبائل الجبلية بشمال المغرب»، ج 4، بداية من صفحة 1702 وكتاب «حرب الريف التحريرية ومراحل النضال»، تأليف أحمد البوعياشي، ج 2، بداية من صفحة 269 وكتاب «المنهال، في كفاح أبطال الشمال» تأليف العربي اللوه، ص 244 وما بعدها، ورسالتان نشرتا بمجلة (دار النيابة) الطنجية، إحداهما كتبها علي بن محمد الريسوني في 7 ذي الحجة عام 1343 هـــ – 29 يونيو سنة 1925 م إلى الكولونيل پاكسوط (Paxot) من إدارة الحرب الإسبانية (عدد 14، ص 3-15) والأخرى كتبها خالد بن أحمد الريسوني أحد جرحى المعركة إلى الكمندان الإسباني طوماس گارسيا فيگيراس (العدد 26 - 27، ص 56).

21) «أبطال صنعوا التاريخ» تأليف علي بن الغالي الريسوني ابتداء من صفحة 85، و«إتحاف أعلام الناس» تأليف عبد الرحمان ابن زيدان العلوي، 1 : 412، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي 1 : 250، و«تاريخ المغرب» تأليف التهامي الوزاني، ج 3، و«جوانب من تاريخ جبالة المعاصر : القائد أحمد الريسوني وإسبانيا» تأليف الدكتور عبد العزيز خلوق التمسماني، و«حرب الريف التحريرية» تأليف، ج أحمد البوعياشي، ج 2، ص 269، و«الحركة الريسونية من خلال الوثائق المغربية 1909-1925» جزءان، تأليف الدكتور عبد العزيز خلوق التمسماني، و«الدر المكنون، في ترجمة الزعيم ابن ريسون» تأليف محمد الصادق الريسوني. (وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكُتيِّب بُدِّلت فيه كلمات بكلمات وحذفت منه عند طبعته جمل وفقرات تتضمن أخبارا مهمة عن الريسوني)، و«الزعيم مولاي أحمد الريسوني قائد ثورة القبائل الجبلية بشمال المغرب» (مصور مخطوط) أجزاء أربعة في 1960 صفحة، و«الظل الوريف، في محاربة الريف» تأليف القاضي أحمد سكيرج (مصور مخطوط)، ص 137، و«المنهال، في كفاح أبطال الشمال» تأليف العربي اللوه (صفحات عديدة في أوله ووسطه وآخره)، و«معلمة المغرب»، 2 : 4522 و«المغرب الأقصى» تأليف أمين الريحاني، ص 358 و«موقف الشريف الريسوني من الاستعمار الفرنسي» تأليف محمد بن عزوز حكيم، و«السر المصون، في شرح أبيات سيدي عبد السلام ابن ريسون»، تأليف محمد الصادق الريسوني (نسخة مرقونة حققها عبد الجبار الريسوني وياسين السمار لكلية الآداب بتطوان تحت إشراف الدكتور عبد العزيز أشهبار) صفحات عديدة، و«الشريف أحمد الريسوني : حياة وجهاد» للدكتور محمد علي داهش (الكتاب كله)، و«الشريف الريسوني والمقاومة المسلحة في شمال المغرب»، و«الوثائق الملكية».

عبقرية اللغة العربية

الحاج أحمد بنشقرون

قبل أن نتحدث عن اللغة العربية : لغة القرآن، ولغة الضاد، نفسح المجال للغة العربية، لتتحدث لنا عن نفسها، بقلم حافظ ابراهيم شاعر النيل فتقول :

وسعت كتاب الله لفظا، وغاية	وما ضقت عن آي، به وعظات
فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة؟	وتنسيق أسماء لمخترعات
أنا البحر في أحشائه الدر كامن	فهل سألوا الغوّاص عن صدفاتي؟
فيا ويحكم أبلى وتبلى محاسني	ومنكم وإن عز الدواء أساتي
فلا تكلوني للزمان فإنني	أخاف عليكم أن تحين وفاتي

لا يشك أحد في أن اللغة العربية سيدة اللغات بما تشتمل عليه من الأساليب البيانية الرفيعة والمعاني البديعة شعرا ونثرا، وقرآنا لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. لما تضمنه من الإعجاز، قال تعالى في سورة النحل :

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْه أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل، 103).

قالوا : هذا هو جبر النصراني الذي أسلم، وكانوا إذا سمعوا من النبي ﷺ ما مضى وما هو آت مع أنه أمي لم يقرأ قالوا : إنما يعلمه جبر وهو أعجمي فنزل قول الله تعالى : ﴿لِسَانُ الّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْه أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيّ مُبِينٌ﴾. والقرآن هو كلام الله البليغ المعجز الذي لا يستطيع الإنس والجن أن يعارضوا منه سورة واحدة فما فوقها.

ويمتنّ الله على رسوله سيدنا محمد ﷺ بكونه أنزل بلسان عربي مبين على قلبه الكبير قرآناً عربياً يمتاز بالإبانة التامة والوضوح المشرق وبواسطة سيدنا جبريل عليه السلام الذي عبر عنه بالروح الأمين فيقول له : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء، 193-194).

وذلك أن العرب وهم فرسان البلاغة إذا خاطبهم مولانا جل جلاله بلسانهم فإنهم يفهمون جيدا ما نزل إليهم ويتذوقونه ويعملون بمقتضاه لأنهم زعماء البلاغة وفرسان البيان لأنه ما بعد الإبانة إلا الرطانة التي لا تبلغ المراد إلا بصعوبة. لذلك اختار الله سبحانه وتعالى لكتابه الجامع المانع البليغ لغة العرب، فكان بسبب ذلك في قمة القمم الذي يقطر عذوبة وحلاوة، فكلما أنذر به النبي ﷺ طوائف من العرب أقبلوا عليه يتلمظونه ويمتثلون أوامره ويجتنبون نواهيه وهم في شوق إلى المزيد منه وينشدون :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم تبق إلا صورة اللحم والدم

ولذلك ورد (المرء بأصغريه : قلبه ولسانه).

ومن العلماء من يرى أن المرء بأكبريه : عقله وإيمانه.

قال تعالى في سورة فُصّلت : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِياً﴾ (أي بغير لغة العرب) ﴿لَقَالُوا لَوْلاَ فُصِّلَتْ آيَاتُه﴾ (أي بينت بلغتنا فإننا عرب لا نفهم الأعجمية)، فبين الله لهم أنه أنزله عليهم بلسانهم ليتقرر به معنى الإعجاز، لأنهم أعلم الناس بنظم الكلام ونثره. فإذا عجزوا عن معارضته كان ذلك من أدل الدلائل على أنه من عند الله تعالى بحيث لو كان بلسان العجم لقالوا لا علم لنا بهذا اللسان، فثبت بذلك أن القرآن العظيم عربي وأنه نزل بلغة العرب وأنه ليس أعجميا بحيث لو نقل من لغة العرب إلى لغة أخرى لم يكن قرآنا، ولذلك قال الله تعالى : ﴿أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟﴾ (على ضرب من الاستفهام الإنكاري)، والمعنى أقرآن أعجمي ونبي عربي ؟ وذلك لا يكون، لما فيه من التناقض، ومع ذلك لم يخل من كلمات غير عربية ككلمة السجيل الفارسية المركبة تركيبا مزجيا أي طين وحجر، وكلمة الفردوس الرومية ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَهْدَى وَشِفَاءٌ﴾ (فُصّلت، 44). فمن آمن به سلم من الشك والريب والأوجاع كما نص على ذلك الإمام القرطبي. وفي سورة يوسف، الآية 2 : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي يقرأ بلغتكم يا معشر العرب لتعقلوا معانيه وتفهموا مبانيه وتعلموا ما فيه فتقبلوا عليه تتدارسونه وتتدبرونه، وذلك كله من فضيلة لغته العربية الفصحى التي نزل بها من عند الله تعالى واللغة تقول : أَعْرَبَ إذا بيّنَ. وفي الأَثر : الثيّب تُعْرب عن نفسها، أي تفصح عن مرادها في قبولها أو عدم قبولها. وفي سورة الرَّعْد، الآية 37 ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِياً﴾، أي كما أنزلنا الكتب على الرسل بلغاتهم فإننا أنزلنا إليك القرآن حكما عربيا، أي بلسان العرب ما دام

يفصل بين الحق والباطل ويحكم بما لا مزيد عليه وبقالب عربي مبين. والخطاب للنبي ﷺ والمراد الأمة.

وفي سورة طه، الآية 113 : ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً، فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ﴾ أي أنزلناه بلسان العرب لما يمتاز به هذا اللسان من روائع البيان في تبليغ أحكام القرآن مع ما يتبع ذلك من التخويف والتهديد والثواب، والخوف من الله تعالى وما ينشأ عن ذلك من تقبل المواعظ واجتناب المعاصي الذي يحدث في قلب السامع المتدبر لذكر الله تعالى.

وفي سورة الزُّمَر، الآية 28 : ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا القُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآناً عَرَبِياً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ في هذا القرآن كل ما يحتاجون إليه، قال تعالى : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ حتى ما كان من إهلاك الأمم السالفة رجاء التذكر المفضي إلى الموعظة، رجاء ذلك قرآنا عربيا غير ذي عوج، أي غير ذي لبس ولا لحن ولا شك.

قال الشاعر :

وقد أتاك يقين غير ذي عوج من الإله وقول غير مكذوب

وفي سورة الشورى، الآية 7 : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِياً﴾ (أي قرآناً عربياً بلسان قومك). ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى﴾ (أي مكة المكرمة) قالوا سميت بذلك لأن الأرض دحيت من تحتها.

وفي سورة الزُّخْرُف، الآية 3 : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الضمير في جعلناه يعود على القرآن وإن لم يجر له ذكر بلفظ القرآن في هذه

الســـورة أي سميناه ووصفناه، قال مقاتل : لســـان أهل السماء عربي ومثله : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ﴾، (القدر، الآية 1).

وفي سورة الأَحْقَاف، الآية 12 : ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِياً﴾، جاء القرآن العظيم مصدقا للنبي ﷺ فيما جاء به عن الله من الأحكام والتشريعات لأنه معجزته الكبرى.

إلى هنا انتهت الآيات البينات التي وصفت القرآن العظيم بأنه جاء بلسان عربي مبين. فكان ذلك كافيا في ترجيح اللغة العربية على غيرها من اللغات لأنه أثبت للغة العربية سندا ترجع إليه وهو الكتاب المنزل على سيدنا محمد ﷺ المتعبد بتلاوته فأحرى بها أن تكون لغة الحضارة الإسلامية التي يجب أن نعتز بها بصفة أبدية سرمدية لأنها منبثقة من الإسلام ومدعومة بكتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكانت بسبب ذلك مصدر المعرفة الحق والمحبة الصادقة والتآخي المتواصل بين العرب والمسلمين، ومصدر تقوية الشخصية وترسيخ الأقدام في المجالات الحضارية والدولية. ومن هنا وجب علينا أن نسعى إلى تفصيح العامية التي لم تصدر عن كتاب سماوي ولم تنبثق عن مصدر أصيل يجمع شتاتها ويوحد كلماتها وأساليبها.

إذن يجب توجيه العناية اللازمة إلى لغتنا القومية بصفتها كائنا حيا لا تميته الأعوام والدهور ولا يفنيه قيل الله للشمس : اطلعي. لأنها اللغة التي تتضمن أمجادنا ومسيراتنا الخضر في عالم المعرفة والاطلاع الواسع بما حبرت في ذلك من مجلدات في جميع الآفاق في عذوبة بيان وحلاوة أسلوب ورقة تعبير :

إنما هذه القلوب حديد ورقيق الألفاظ مِغناطيس

لذلك تجب إشاعتها وتنميتها في كلياتنا وجامعاتنا بين طلبتنا وطالباتنا حتى تزدهر في القلوب الغضة والعقول اليانعة وتشب بشباب الأجيال الصاعدة الذين تحيا معهم ألمعية اللغة العربية وهم ينطقون بها ويحبرون بها المعارف التي ينشطون بها بحوثهم العلمية ودراساتهم المستفيضة. نفعل ذلك تشبها بالدول الراقية والأمم المتقدمة التي ترى أن سر تقدمها يكمن في الحفاظ على لغتها والاهتمام بها ونشرها بكل وسيلة ممكنة، لأنها لسانها المعبر وحضارتها الإنسانية المرموقة بين بني البشر. ونحن إذا فعلنا ذلك إنما نؤثر الخطى الموفقة لآبائنا وأجدادنا الذين عرفوا ما للغتهم العربية من قيمة عظيمة ومكانة كبيرة فدافعوا عنها وبلغوا بها دروسهم في القرويين ومثيلاتها وكتبوا بها كتبا قيمة في شتى فنون المعرفة : تلك الكتب التي ما تزال رابضة في خزانة القرويين بفاس تنتظر أن ترى النور في يوم من الأيام. وأنا أرى أن تكتب كتب اللغة العربية ومجلاتها مشكولة حتى تكون في متناول الجميع باليسر المطلوب والسهولة التامة. وبذلك يسرع جميع مثقفينا إلى الالتفاف حول مائدة اللغة العربية يلتهمون ما وضع فيها من طعام شهي وغذاء طازج نقي. هذا مع المحافظة على الحرف العربي في جمال شكله وتنوعه واختصاره، ويعجبني هنا قول أستاذنا العلامة السيد عبد العزيز بنعبد الله، قال : «لو بدلنا الحرف العربي واتخذنا الحرف اللاتيني مكانه لاحتجنا إلى إعادة طبع عشرات الألوف من كتبنا القيمة وفيها إرث حضارتنا وثقافتنا وتاريخنا وأمجادنا، وهذا التبديل يحوجنا إلى زمن طويل جدا وجهد جبار وبذل مليارات من الدنانير الذهبية وهو أمر تعجز عنه ميزانيات البلاد العربية مجتمعة... ومخطوطاتنا لا تقل عن مليونين وفيها من النفائس ما لا تقابله مخطوطات أية لغة أخرى في العالم، أليس في مغامراتنا هذه، لو أقدمنا عليها ضياع كنوز فكرية لا تقدر بمال الدنيا ؟» انتهى كلام السيد عبد العزيز بنعبد الله.

نعلم جميعا ما قام به الاستعمار من محاربة دنيئة للغة العربية بواسطة محاربة زعيمتها «القرويين» التي عاشت طوال اثنى عشر قرنا تدافع باستماتة عن الإسلام ولغته. فقد ألقى الاستعمار القبض على العلماء وزج بهم في غياهب السجون وسحيق المنافي بغية إسكات هذه الأصوات التي كانت مع الإسلام ولغته الفصحى وكان يقصد من وراء ذلك إلى القضاء على مقومات الفكر العربي، وخصوصياته الثقافية. وكشف بذلك عن نواياه التي تهدف إلى محاربة العقيدة الإسلامية حينما حول بعض المساجد إلى كنائس. فتأسست على إثر ذلك جمعية العلماء المسلمين التي ترفع صوتها بشعارها الذي يقول : الإسلام ديننا والعربية لغتنا. وصدع رئيس الجمعية السيد ابن باديس بقوله التاريخي المشهور الذي جاء فيه : إن اللغة العربية جزء لا يتجزأ من كيان الوطن العربي وروحه. ومن ثم قامت معركة الدفاع عن اللغة العربية والأصالة الإسلامية مع المناوئين الأشرار على قدم وساق. والحق دائما يعلو ولا يعلى عليه والبقاء دائما للأصلح. وبذلك دوّى صوت اللغة العربية عاليا وخفت صوت الباطل وارتكس. لأن للغة العربية، وهي لغة القرآن العظيم، من الأسرار الإلهية والعناية الربانية ما لا يعرفه الا الراسخون في العلم وكفى بذلك نصرا وتمكينا.

اسمع هذه الكلمات التي جاءت بها حلاوة أمّ اللغات :

قامت تظللني من الشمس ... نفس أعز عليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجب ... شمس تظللني من الشمس

ومثيل ذاك قول الآخر :

جاءني ابني يوما وكنت أراه ... لي ريحانة، ومصدر أنس
قال : ما الروح قلت إنك روحي ... قال : ما النفس قلت إنك نفسي

يجب التوقي من الوقوع في الخطأ اللغوي أو الخطأ في النحو فإن اللحن في الكلام كالجدري في الوجه. ولذلك لما دخل أعرابي إلى السوق ووجدهم يخطئون قال عجبا يخطئون ويربحون، كأنه كان يرى أن من أخطأ في الكلام وجب أن يخطئ في الطعام فلا يحصل على ربح يشتري به طعاما. وقديما قالوا من أعرب فهم ضرورة أن المحكوم به غير المحكوم عليه. ولذلك وجب حفظ اللغة العربية من الانحراف بها عن مضمون لسان العرب. لأن جمالها في استقامتها واحتفاظها لنا بالتراث الثقافي والمعارف الجمة.

فاللغة العربية كغيرها عنصر مهم لتماسك الوحدات، وربط الصلات بين أفراد المجتمعات لتحقيق الغايات النبيلة المرجوة من وراء الحرف العربي الذي جاء به أعظم كتاب في الدنيا وهو كتاب الله تعالى.

هذا وبما أن أداء المراد قد يكون بالحرف المكتوب وبالصوت المنطوق وبالإشارة المفهومة وأحيانا باللمس من لدن فاقد البصر المتمسك بالبصيرة بقدرة الله تعالى فإن ذلك كله يعد لغة معبرة ولله في خلقه شؤون. ومن هنا كانت اللغة جزءاً لا يتجزأ من حياة كل إنسان في شؤونه الخاصة والعامة، ويتجلى ذلك أهم وأدق في تبليغ الأحكام من لدن العلماء إلى رواد المساجد بالنسبة إلى الدين وإلى رواد الأندية بالنسبة إلى طلاب الأدب.

ولذلك عرفوا اللغة العربية بمعناها العام تعريفا تقريبيا فقالوا : إن اللغة استعمال رموز صوتية للتعبير عن الأفكار ونقلها من شخص إلى آخر. هكذا عرفها علماء المنطق واعترضوا عليهم بأن هذا التعريف خاص بأهل الفكر. واللغة تعبير عام يشمل الأفكار وغيرها. واستحسنوا التعريف القائل : إن اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.

ذكروا أن من تعلم أكثر من لغة لا يكون أفصح من الذي تعلم اللغة العربية وحدها، لغة الضاد، لأن كل لغة تتحيف من لسانه بقدر ملحوظ فتكون فصاحته ناقصة فيها كلها، جاء في سورة القصص قول الله تعالى : ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُو أَفْصَحُ مِنّي لِسَاناً فأرْسِلْهُ مَعِي رِداً يُصَدِّقْنِي﴾، (القصص، 34).

في هذا دليل على ان فصاحة اللسان وسيلة النجاح عند المبعوث اليهم برسالة من السماء ولذلك كان سيدنا محمد ﷺ أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء على الإطلاق فأعانه الله بذلك على تبليغ الأمانة وإيصال الرسالة.

هذا ولئن كانت اللغات تدور بين عناصر النحت والتجميع والاشتقاق فإن اللغة العربية كما يقول الأستاذ عبد الرحيم السايح من علماء الأزهر تنفرد بعموم الاشتقاق واطراده مع تحريك أواخر الكلمات حسب مواقعها من الجمل المفيدة. مما تم للغة العربية على مثال لم تسبقها إليه لغة من لغات الحضارة.

وهنا يطيب لي أن أتابع الحديث عن هذه اللغة العربية التي تقول عن نفسها أنا البحر في أحشائه الدرُّ كامن. والتي يصفها المستشرقون في بحوثهم بأنها اللغة السامية التي مكنها موقعها من مزايا سلمت بها من المزالق التي ارتطمت فيها السريانية العبرية.

قال عبد الله بن هاشم جد النبي ﷺ يُدِلّ لمقامه من العروبة والإسلام وجوار بيت الله تعالى :

نحـــن آل الله فـــي ذمتـــه	لم نزل فيها على عهد القدم
إن للبيـــت لربّـــا مانعـــا	من يـــرد فيه بإثـــم يخترم

لم تـــزل لله فينــــا حرمـــة ليدفـــع الله بها عنـــا النقم

قال ابن خلدون في مقدمة كتابه : «العبر»، كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم.

ويرجع الفضل في حفظ اللغة العربية ودوام تقويمها إلى القرآن الكريم وإلى الشعر العربي الأصيل وإلى فرائد الأمثال وإلى القصص، فقد كان لهذه دور بارز فيما ذكر.

قال المستشرق ماسينيون : إن اللغة العربية بقيمتها الجدلية والنفسية والصوفية استطاعت أن تضفي سربال الفتوة على التفكير الغربي.

وإذا أردت أخي أن تتمتع بجمال اللغة العربية فأنصت بإمعان إلى القطعة الشعرية البليغة التي وصف بها البحتري فصل الربيع فقال :

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكا من الحسن حتى كاد أن يتكلما
وقد نبّه النيروز في غسق الدجى أوائل ورد، كن بالأمس نوما
يفتِّحهـــا قطر النـــدى فكأنما يبث حديثا كان قبل مكتّما

قال المؤرخون المصنفون :

إن للغة العربية خصائص ومميزات، بزت بها غيرها، فأنت تستطيع أن تصنع من مفرداتها المأنوسة قطعا تسحر الألباب وتأخذ بالأفهام وتتألق بالعقول في عالم السمو والسحر والإبداع، حتى يقع النطق بها من نفس السامع الموقع

المرجو الذي يحفزه إلى الحركة المنتجة والعمل المفيد في ثوب قشيب ووسام لامع. وهكذا زادتها مرونتها تبلورا وتفاعلا ونماء وقدرة على النهوض بتبعاتها الحضارية عبر التطور الذي تعيشه الإنسانية في مسيرتها، وإنك لتحس بهذا كله في كلماتها التي تمثل خطرات النفوس ونبضات القلوب.

ونشير هنا إلى الضجة التي أحدثتها التفرقة بين علم اللغة وفقه اللغة والتي ألف فيها كثير من الباحثين، الذين لا يفرقون بين فقه اللغة وعلم اللغة والذين يفرقون بينهما، وظلت هذه المشكلة قائمة في قاعات الجامعات زمنا، بناء على أن المنهج العربي القديم لم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العربي الحديث، وفي ذلك يقول الدكتور عبده الراجحي «وكلا الاتجاهين ناقص لأننا نومن أن درس المنهج اللغوي عند العرب على أساس شامل لم يتم إلى الآن. ولأن تطبيق المنهج الحديث على اللغة العربية دون درسها هذا الدرس الشامل فيه قدر غير ضئيل من مجافاة المنهج العلمي». انتهى كلامه.

هكذا ظل القرآن كما رأينا تنشأ فيه هذه اللغة العربية الفصحى، وتنمو وتترعرع متلوة في الصلوات، وفي المناسبات الدينية الرفيعة وتتساوق مع الحياة النبيلة للمسلمين والمومنين وفي مجالات علومهم وفهومهم وفي كل فرع من فروع حياتهم يفسر بها القرآن، ويحقق بها الحديث، وتضبط بها الدراسات، وتحقق بها النصوص العربية وتراكيبها قالوا : إن علم اللغة العربية تأثر بمناهج الفقه وآفاق علم الكلام وتبعا لذلك تأثر الفقه نفسه وعلم الكلام نفسه بعلم اللغة العربية وليس هذا بدءا من القول بل إنه حقيقة واقعة أثبتها جميع علماء اللغة العربية. القرآن العظيم كان السبب الأول في سلامة اللغة العربية من اللحن الذي هو بمثابة الجدري في الوجه.

قال الثعالبي في كتابه «فقه اللغة» : «والعربية خير لغات الألسنة. والإقبال على تفهمها من الديانة. إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين. وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر المناقب كالينبوع للماء والزند للنار ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها وتصاريفها، والتبحر في جلائلها ودقائقها الا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن وزيادة البصيرة في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، لكفى بها فضلا يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره» انتهى كلام الثعالبي.

نقل عن عمر بن الخطاب قوله : «لا يقرئ القرآن إلا عالم باللغة العربية».

وقال الفارابي في خطبة ديوان الأدب : «القرآن كلام الله وتنزيله، ولا سبيل إلى علمه وإدراك معانيه، إلا بالتبحر في علم اللغة العربية». ومن هنا اخترنا لعنوان حديثنا : «عبقرية اللغة العربية».

قالوا : القرآن نازل بلغة العرب. ورسول الله سيدنا محمد ﷺ نبي عربي فمن أراد إذن أن يعرف ما في كتاب الله تعالى وما في سنة رسوله ﷺ من كل كلمة عربية، أو نظم عجيب فلابد له من العلم باللغة العربية.

لا يتسع المقام لذكر المسائل الصوتية المتعلقة باللغة العربية. ولا للمسائل النحوية والصرفية والأسلوبية والبلاغية وحركات المفردات كالمفتح (بكسر الميم) للآلة وبفتحها لموضع الفتح. وفي تقويم اللغة العربية وإنصافها قال الشاعر المعروف أنور العطار :

فما العربية إلا الحمى … وما العربية إلا الذمم

بها أنزل الله قرآنه … بها عصم الله من قد عصم

وكان لروضتها ديمة … تزيد على هامياتها الديم

وكان لفينانها نعمة … تنيف على سابغات النعم

تبارك من صاغها غضة … ورصعها بالآلي التؤم

تميس المعاني بها كالجمان … إذا حفلت بثمار القلم

أقام بها السحر سحر البيان … وطاب القريض بها وانتظم

إذا استقرت فسجع الحمام … وشدو الينابيع خلف الاجم

فيا لغة أنت باب المنى … يصونك شهم كصون الحرم

ويا لغة أنت لحن الخلود وعطر … الوجود ومفتتح القول والمختتم.